

كتاب
نزهة المشتاق
شرح اللمع لأبي اسحق اشيرازي

تأليف

راجي عفوره الختان المنان

محمد يحيى ابن السبح أمانه

غفر الله له ولوالديه

يطلب من

المكتبة العلمية بمكة المشرفة

لصاحبها عبد الفتاح فداؤله

ببإسلام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي أحكم بحكم الكتاب أصول الشريعة الغراء ، فأضحت
شاححة العباد ، راسخة الأساس ، ونور بنبراس السنة الزهراء ، منار الحنفية البيضاء ،
فوضح باجماع الآراء ، اقتباس القياس ، والصلاة والسلام على من أبهج قلوبنا
بأنوار الآيات البينات ، وجمع بجوامع الكلم وفصول بدائع الحكم أنواع
الهدايات ، وعلى آله وصحبه الذين حازوا بمنهج العقول قصب السبق في نصرة
الشريعة الحنفية السمحة البيضاء ، الباذلين أنفسهم في سبيل الله ومنتهى سؤلهم
إعلاء كلمة الدين والإيمان ، وهدم بنيان الكفر والطغيان ، وعلى التابعين وأتباعهم
من أئمة الدين الذين أوضحوا بمرآة الأصول سبل الرشاد لخير أمة أخرجت للناس
فبينوا المعقول والمنقول ، واستخرجوا أغصان الفروع من لب الأصول .

أما بعد فيقول الحقير الفقير إلى رحمة ربه الحنان محمد يحيى ابن الشيخ أمان
إن علم الأصول من أجل الفنون قدراً وأدقها سرّاً إذ به استخراج الأحكام الفرعية ،
التي بمعرفتها والعمل بموجبها الفوز بالسعادة الأبدية ، وإن مما ألف فيه مختصر
اللمع للبحر العلامة والخبر الفهامة محقق حقائق الفروع والأصول ، ومحرر دقائق
المعقول والمنقول ، شيخ الاسلام الشيخ إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزبادي
أبو اسحاق الشيرازي وهو مختصر لطيف وجامع ظريف يحصل منه الحظ للمبتدئ
والفضل للمنتهى ، بيد أنه لصغر حجمه ووفور علمه يحتاج إلى شرح يحل ألفاظه ،
ويظهر الحائظه ، ويوضح مضمونه وخباياه ، ويبين أسرار ومزاياه ويذكر أدلة من
أغفل أدلته ، وقد اشتغلت به بعون الملك الفتاح ، مع تلامذة مدرسة الفلاح ، تدرسه
فاقتنصت بشبكة الافهام أجل شوارده ، وقيدت بأوتار الأقلام جل أوابده ، وصرت
في الليل سميره ، حتى أسر إلى سره وضميره ، وما جرأني على الإقدام إلا التثبت بأذيال

الكرام ، ورجاء الانتساب بالخدمة لذلك الإمام الهمام ، وانتفاع الناس من خاص
وعام ، وإني شرعت فيه رافعا لكف الضراعة والافتقار ، خافضا أجنبحة المذلة
والانكسار ، سائلا بحبيب الدعوات ، ومفيض الخير والبركات : أن يعصمني فيه
من الخفاء والزلل ، والقصور والخلل ، وأن يريني مافيه كما هو عليه ، ولما نجز
الإتمام وفاح بحمد الله مسك الختام سميته نزهة المشتاق شرح لمع الشيخ ابن اسحاق
الشيرازي ، ومأمولى من الناظر فيه النظر بعين الصداقة والصفاء وعدم الحسد والجفاء
وإصلاح ما وقع فيه من الخلل والزلل فان الإنسان ، محل الخطأ والنسيان ، أعاذنا الله
من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، وعصمنا فى الأحوال والأقوال والأفعال ، وأسأل
من فضل الحى القيوم ، أن ينفع به على وجه العموم ، إنه على ما يشاء قدير ،
وبإجابة الداعين جدير .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابتدأ المصنف كتابه بالبسملة وأعقبها بالحمدلة اقتداء في الافتتاح بأسلوب الكتاب المجيد، وعملاً بروايات أحاديث الابتداء كلها، وفي الابتداء بهما عمل بها إذ الابتداء محمول على العرفى الذى يعتبر ممتداً لا الحقيقى فجملة البسملة والحمدلة بل والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والتشهد حيث ذكر مبدوء بها بالإضافة إلى ما بعدها، وبهذا اندفع التعارض المتوهم ولا تعارض فى الحقيقة لأنه إنما يتحقق إذا اتحد زمان ورودها ولا شك أن الشارع تعالى وتقدس منزّه عن تنزيل دلائل متناقضين فى آن واحد، بل ينزل أحدهما سابقاً والآخر لاحقاً لكن لما جهلنا التاريخ توهمنا التعارض، ثم الباء حقيقة فى الإصاق لتبادره وإن أريد الدلالة على الاستعانة أو المصاحبة كان الباء من قبيل المؤول فيكون فى الكلام استعارة تبعية أو مجاز مرسل به بمرتبة أو مرتبتين والعلاقة دائرة بين الإطلاق والتقييد وقيل إن حروف الجر حقيقة فى كل ما يفهم منها بطريق الاشتراك اللفظى فراراً من التحكم، وإضافة اسم إلى لفظ الجلالة إن كانت استغرافية ليحصل التبرك بجميع أسمائه يكون لفظه عام لعدم انحصار أفرادها واستقرارها كما قال الغزالي إن أسماء الله تعالى وإن كانت غير متناهية لكنها راجعة إلى التسعة والتسعين وهذا يكفى فى تحقق العموم، أو يقال العام قد يطلق على ما يشمل جمعاً من المسميات وإن لم يستقرها، والتحقيق أن عدم الحصر المعتبر فى العام ليس بالنسبة لما فى نفس الأمر، بل بالنظر للمفهوم وإن انحصرت أفرادها فى نفس الأمر ويكفى فى الإتيان بجميع الأسماء الإجمال بلا تفصيل كما فى الإيمان الإجمالى، والجمهور على أن لفظ الجلالة علم مرتجل من غير اعتبار أصل له أخذ منه، ومنهم أبو حنيفة ومحمد بن الحسن

والشافعي والخليل ، وروى هشام عن أبي حنيفة أنه اسم الله الأعظم ، وبه قال الطحاوي وأكثر العارفين حتى أنه لا ذكر عندهم لصاحب مقام فوق الذكر به فهو جزئي خاص ظاهر . والرحمة حقيقة واحدة وهي العطف وتختلف أنواعه باختلاف الموصوفين ، فاذا نسب إلينا كان حقيقة نفسانية ، وإذا نسب إليه كان حقيقة فيما يليق بجلال ذاته من الإناعام أو إرادته ، ويؤيد ذلك أن الأصل في الإطلاق الحقيقة ولا يصار إلى المجاز إلا عند تعذر الحقيقة ولا تتعذر هنا ، ويؤيده أيضا قول السبكي أجمعت الأمة على أنه رحيم على الحقيقة وأن من نفى الرحمة كفر (اللهم صل وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الحمد لله) الحمد لغة الثناء باللسان على الجليل الاختياري على قصد التعظيم سواء تعلق بالفضائل أم بالفواضل ، والشكر لغة فعل ينبىء عن تعظيم المنعم بسبب الإناعام ، فبين الموردين عموم وخصوص مطلق ، ومورد الحمد أخص لأنه لا يكون إلا باللسان وكذا بين المعلقين ، ومتعلق الحمد أعم لأنه قد لا يكون بمقابلة النعمة ، والثاني بعكسه فيبينها عموم وخصوص من وجه ، والشكر لغة يرادف الحمد عرفا ومعناه عرفا صرف العبد لجميع ما أنعم الله به عليه إلى ما خلق لأجله وخرج بالاختياري المدح فانه أعم من الحمد لانفراده في مدحت زيدا على رشاقة قد وهب اللؤلؤة على صفاتها ، فيبينها عموم وخصوص مطلق ، وذهب الزمخشري إلى ترادفهما لاشتراطه في المدح عليه أن يكون اختياريا كالحمود ونقض التعريف بحمد الله على صفاته ، وأجيب بأن الذات لما كانت كافية في اقتضاء تلك الصفات جعلت بمنزلة الأفعال الاختيارية وبأنه لما كانت الصفات مبدءا لأفعال اختيارية كان الحمد عليها باعتبار تلك الأفعال ، فالحمود عليه اختياري باعتبار ، أو أن الحمد عليها مجاز عن المدح ثم الأولى في اللام كونها للجنس ولأن الله للاختصاص لأنه كدعوى الشيء وهو اختصاص الأفراد ببيئة وهو اختصاص الجنس وجملة الحمد انشائية والمراد إنشاء الثناء على الله بمضمون

الجملة وهو اختصاص الحمد بالله تعالى (كما هو أهله) المراد حمداً لا تنقاً بعظمته وجلاله أو المراد لكونه أهل الحمد والمستحق له في الحقيقة ونفس الأمر وجميع المحامد راجعة إليه في الواقع ونفس الأمر (وصلواته) أى رحماته المقرونة بالتعظيم (على محمد) علم منقول من اسم مفعول الفعل المضعف سمي به نبينا تفاؤلاً بأنه يكثر حمد الخلق له وقد حقق الله ذلك (خاتم النبيين) أى آخرهم لقوله تعالى وخاتم النبيين (وسيد المرسلين) أى أشرفهم وخيرهم بالأولى لحديث أنا سيد ولد آدم ولا فخر ويلزم من هذا فضله على آدم عليه السلام لأن في ولد آدم من هو أفضل من آدم كأولى العزم والنبي صلى الله عليه وسلم سيدهم فيكون سيد آدم بالأولى ، وأما حديث السيد الله فعناه السيد بالسيادة المطلقة على غيره الله والمرسلين جمع مرسل خلافاً لمن قال جمع رسول (سألنى) أى طلب منى (بعض) يصدق هذا البعض بالواحد والمتعدد (اخوانى) بكسر الهمزة على الأشهر وضمها لغة ضعيفة جمع أخ وهو يطلق على من شاركك في رحم أو في صلب أو فيهما أو في رضاع، ويطلق على من شاركك في صفة حميدة كإسلام وأكثر ما يجمع أخ على إخوان في الصداقة، وفي النسب على إخوة وقد يجمع أخ على إخوة في الصداقة ومنه قوله تعالى « إنما المؤمنون إخوة » والمراد هنا الصديق الخالص في المحبة (أن أصنف له) التصنيف ضم صنف من الكلام إلى صنف آخر وإن لم يكن على وجه الألفة بخلاف التأليف فإنه يشترط فيه أن يكون على وجه الألفة فالتأليف أخص من التصنيف وهو في تأويل مصدر مفعول ثان لسأل (مختصراً) اسم مفعول من الاختصار وهو الإيجاز وهو تكثير المعاني مع تقليل المباني (في المذهب) الجار والمجرور متعلق بمحذوف صفة لمختصر، والمذهب في اللغة اسم لمكان الذهاب ثم استعمل فيما ذهب به الإمام من الأحكام بجامع مطلق التردد في كل مجاز على طريق الإستعارة التبعية والمراد مذهب المجتهد ناصر السنة والدين ابن

د الله محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع الشافعي . وهو أول من دون أصول الفقه وألف فيه رسالته المشهورة وقد شرحها عدة من خول الشافعية ولد الإمام سنة خمسين ومائة وتوفي يوم الجمعة سلخ رجب سنة أربع ومائتين فجملة عمره أربع وخمسون سنة (في أصول الفقه) الجار والمجرور متعلق بمحذوف صفة المختصر والظرفية من ظرفية الدال في المدلول لأن المختصر اسم للألفاظ وأصول الفقه اسم للمعاني وهذه الظرفية باعتبار التعقل فإن المتكلم يتعقل المعنى أولاً ثم يأتي باللفظ على طبقه ، وأما قولهم الألفاظ قوالب المعاني فهو باعتبار الدلالة نظراً للسامع فإنه يأخذ المعنى منها والتقيد بأصول الفقه لإخراج الفقه لأن مختصراً في المذهب أعم (ليكون ذلك) المختصر المذكور (مضافاً إلى ما عملت من التبصرة في الخلاف) في أصول الفقه (فأجبت) أي بالوعد أو بالشروع في تأليفه والفاء للتعقيب فالمعنى فأجبت السائل فوراً لكن التعقيب في كل شيء بحسبه فلا يضر تخلل ما يتوقف عليه (إلى ذلك) أي سؤاله المتقدم المفهوم من قوله سألتني (إيجاباً لمسألته) أي إثباتاً وتحقيقاً لها (وقضاء لحقه) من أخوة الاسلام والصدقة الخالصة (وأشرت فيه إلى ذكر الخلاف) أي خلاف من خالف في الأصول من رجال المذهب وغيرهم (وما لا بد منه من الدليل) على ماهو المذهب المختار (وربما وقع ذلك) أي المختصر المذكور (إلى من ليس عنده ما عملت من التبصرة في الخلاف) يعني إنما أشرت إلى ذكر الخلاف مع ما لا بد منه من الدليل لأنه ربما وقع هذا المختصر في يد من ليس عنده كتاب التبصرة فيكتفي بهذا المختصر لكونه مشيراً إلى الخلاف وما لا بد منه من الدليل (وإلى الله تعالى أرغب) أي أسأل وأتوجه لا إلى غيره (أن يوفقني للصواب) المراد بالتوفيق للصواب هنا أن يذكر أدلة الفقه موافقة لمذهب الإمام الشافعي وإن لم يكن صواباً في نفس الأمر لأن المطلوب من الشخص موافقة إمامه لا موافقة ما في الواقع لأنه لا اطلاع لنا عليه

(ويجزل) أى يعظم (لى الأجر والثواب) عطف تفسير والثواب مقدار من الجزاء يعده الله لعباده فى نظير أعمالهم الحسنة تفضلاً منه (إنه كريم) أى جواد محسن تفضلاً لا وجوباً عليه (وهاب) صيغة مبالغة أى كثير العطايا وهو من صفات الأفعال تكثر بكثرة المتعلقات وفى اتيانها بصيغة المبالغة إشارة إلى أنه واهب فى الدارين وأنه لا يقدر أحد على هبة مثل هبته وأنها ليست لغرض (ولما كان الغرض بهذا الكتاب أصول الفقه) وقد يرجع إلى معرفة أدلة الأحكام فقد اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ المعرفة والدليل والحكم فلا بد من معرفة المعرفة والدليل والحكم ، ثم العلم المطلوب لا وصول إليه إلا بالنظر والنظر له شروط فلا بد من معرفة النظر وشروطه ولذا قال (وجب بيان العلم والظن وما يتصل بهما) من تقسيم العلم إلى ضرورى ومكتسب وحدهما وحد الشك والجهل (لأنه بهما يدرك العلم والظن) بالمطلوب (ثم نبين الفقه) لأنه لا يعرف أصول الفقه مالم يعرف الفقه (ونذكر أصول الفقه بعده إن شاء الله عز وجل) .

(باب بيان العلم والظن وما يتصل بهما)

(ونقدم على ذلك بيان الحد) يعنى حد الحد (لأن به) أى الحد (يعرف حقيقة كل ما يريد ذكره والحد) فى اللغة المنع والحاجز بين الشئين وتأديب المذنب والنهاية وفى العرف (هو عبارة) أى تعبير (عن المقصود) وهو الحدود (بما) أى بعبارات وألفاظ (يحصره ويحيط به) باعتبار معناه (إحاطة تمنع أن يدخل فيه) أى فى الحدود (ماليس منه) أى من أفراد الحدود والمقصود فيكون مانعاً من دخول الغير فيه (أو يخرج منه) أى من الحدود والمقصود (ماهو منه) فيكون جامعاً لأفراد العرف وذلك لأنه يجب أن يكون العرف مساوياً للعرف فى الصدق أى فى أن يصدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الآخر من الأفراد فلا يكون العرف بالكسر أعم من العرف ولا أخص منه كما لا يكون مابينا له فبامتناع كونه

أعم يكون مطرداً وبامتناع كونه أخص يكون منعكساً وسيأتى تفسير الأطراد
والانعكاس وهذا هو الحد عند الأصوليين وأما عند المناطقة فالحد متركب من
ذاتيات الشيء أى جنسه وفصله كالحيوان الناطق ، وأما التعريف بالركب من الذاتى
والعرضى كتعريف الإنسان بالحيوان الكاتب فيسمى رسماً لاحداً فالحد عند
الأصوليين مرادف للتعريف عند المناطقة (ومن حكم الحد أن يطرد وينعكس)
الاطراد هو التلازم فى الثبوت أى كلما وجد الحد وجد الحدود إذ لو كان أعم لم يلزم
من وجوده وجود الأخص وبذلك يلزم أن لا يدخل فيه شيء من غير أفراد الحدود
فيكون مانعاً والمراد بالانعكاس عكس المراد بالمطرد يعنى التلازم فى الانتفاء أى كلما
انتهى الحد انتهت الحدود وبذلك ينتفى كون الحد أخص إذ لا يلزم من نفى الأخص
نفى الأعم وهذا تفسير ابن الحاجب للاطراد والانعكاس وتبعه على هذا القطب
والسنوسى ، وفسر العضد العكس بالعكس المستوى أى كلما وجد الحدود وجد الحد
وتبعه على هذا التفسير سعد الدين والجلال الحلى قال اللقائى وغيره العكس يطلق
باعتبارين بمعنى عكس العلة المقابل لطردها وبمعنى عكس القضية اللازم لها
وبالاعتبار الأول فسر ابن الحاجب وهو أولى لأن العلة عندم المعرف وهو من قبيل
المفردات ، ولأن الوصفين لازمان للعلة لا للقضية إذ لا يقال اطردت القضية وانعكست
اهـ وما لهما عند التأمل واحد لأن مرادهما أن لا يكون الحد أخص وكلا التفسيرين
يقضييه وكلام المصنف يشير إلى تفسير ابن الحاجب حيث قال (فيوجد الحدود
بوجوده) يعنى كلما وجد الحد وجد الحدود (وينعدم بعدمه) يعنى كلما انتهت
الحد انتهت الحدود (فصل أما العلم فهو معرفة العلوم) أى إدراك مامن شأنه أن يعلم
فلا يرد ما أورد عليه من أنه يلزم استدراك قوله الآتى على ما هو به إذ المعرفة لا تكون
إلا كذلك وأن المعلوم ما وقع عليه العلم ومعرفة ما وقع عليه العلم تحصيل الحاصل وغير
ذلك من الإيرادات (على ما) أى على الوجه أو على وجه ووصف (هو) أى

ماشأنه أن يعلم متلبس (به) أى بذلك الوجه (فى الواقع) المراد به مافى نفس الأمر واحترز به عن إدراكه لاعلى ماهو به مطلقاً أو على ماهو به فى الاعتقاد دون الواقع فإنه جهل ، والحاصل أن إدراك أن الشئ الواجب فى نفس الأمر واجب والمستحيل مستحيل والجائز جائز والواقع واقع وغير الواقع غير واقع والمتصف بوصف على الوصف الذى هو به يسمى علماً لأنه إدراك الشئ على ماهو به وإدراك شئ منها على خلاف ماهو به يسمى جهلاً ، ومن الألفاظ التى يعتادها من يتورع عن الحلف قوله الله يعلم أن الأمر كذا فإن كان الأمر كما ذكر فلا بأس به ، وإن كان بخلافه وهو يعلم فقد وصف الله تعالى بالجهل لأنه وصفه بأنه يعلم الشئ على خلاف ماهو به وهو كافر ، وإن كان شاكاً فخطر عظيم فينبغى الحذر من ذلك (وقالت المعتزلة هو اعتقاد الشئ على ماهو به) من الثبوت والإتفاء ونحوهما والمراد من الشئ الموضوع أو النسبة الحكمية (وهو) التعريف المذكور عنهم (غير صحيح) لكونه غير مانع من دخول الغير فيه (لأن هذا يبطل باعتقاد العاصى) كذا فى النسخ المطبوعة ولعل الصواب باعتقاد المقلد وفى المواقف بعد تعريف المعتزلة المذكور قال : وهذا التعريف غير مانع لدخول التقليد فيه إذا طابق الواقع فزيد لدفعه عن ضرورة أو دليل لكن بقى الاعتقاد الراجح أعنى الظن الصادق الحاصل عن ضرورة أو دليل ظنى داخلاً إلا أن يخص الاعتقاد بالجزم (فيما يعتقد مع سكون النفس إليه) وطأ نيتته به (فإن هذا) وهو اعتقاد الشئ على ماهو به (موجود فيه وليس ذلك بعلم) فوجد الحد ولم يوجد الحدود فإذا زيد فى الحد المذكور عن ضرورة أو دليل كان مانعاً من دخول غير المعروف فى التعريف (فصل والعلم) من حيث هو (ضربان قديم) لا أول لوجوده ولا ابتداء (ومحدث) وهو الذى لوجوده أول وابتداء (فالقديم علم الله عز وجل) وهو صفة أزلية متعلقة بجميع الواجبات والمستحيلات والجائزات على وجه الإحاطة على

ما هو به من غير سبق خفاء (ويتعلق) العلم تعلقاً تنجزياً قديماً (بجميع المعلومات) فيعلم سبحانه وتعالى الأشياء أرباً على ما هي عليه إجمالاً وتفصيلاً وكونها وجدت في الزمان الماضي أو موجودة في الحال أو توجد في المستقبل أطوار في المعلومات لا يوجب تغيراً في العلم فالمتغير إنما هو صفة المعلوم لاتعلق العلم ويعلم سبحانه الكليات والجزئيات وما لا نهاية له ككالاته وأنفاس أهل الجنة ونعيمها تفصيلاً ويعلم أنها لا نهاية لها وتوقف العلم على التناهي إنما هو بحسب عقولنا ومعني التعلق طلب الصفة أمراً زائداً على الذات (ولا يوصف ذلك) أى لا يجوز عقلاً ولا شرعاً وصف علم الله تعالى (بأنه ضرورى ولا مكتسب) ولا بديهى . أما عدم وصفه بالضرورى فلأن الضرورى وإن كان يطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال وهو صحيح في حقه تعالى لكنه يطلق أيضاً على ما قارنه ضرر وحاجة كعلم الإنسان بجوعه وعطشه وعلى ما أكره عليه وعلى ما تدعو إليه الحاجة دعاء قويا كالأكل في الخمصة وعلى ما سلب فيه الاختيار على الفعل كحركة المرتعش فيمتنع أن يقال علمه ضرورى خوفاً من توهم هذه المعانى ، وأما عدم وصفه بالمكتسب فلأن الكسبى هو العلم الحاصل عن النظر والاستدلال فهو مرادف للنظري بهذا الاعتبار أو ما تعلقت به القدرة الحادثة فيشمل العلم الضرورى الحاصل بالحواس الخمس وعلى كلا التعريفين لا يقال إن علم الله كسبى لأنه يلزم منه سبق الخفاء والجهل وقيام الحوادث بذاته تعالى وهما محالان عليه تعالى وماورد مما يوم اكتساب علمه تعالى كقوله تعالى « ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين أحصى » مؤول على أن المراد والله أعلم ليظهر لهم متعلق علمنا أو أن المراد بنعلم مفتوح العين واللام نعلم بضم النون وكسر اللام ، وأما عدم وصفه بالبديهى وإن كان يطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال فيكون مرادفاً للضرورى على أحد معنييه لكنه يطلق أيضاً على العلم الحاصل للنفس بغتة فيقال بده النفس الأمر إذا أتاه

بغية فيمتنع أن يقال علمه تعالى بديهى لا يهامه هذا المعنى (والحدث علم الخلق
وقد يكون ذلك ضروريا وقد يكون مكتسبا) وإنما انحصر العلم الحادث
فيهما لأنه لا يصح أن يكون الكل نظريا لما يلزم من التسلسل أى تتابع الأشياء
إلى غير نهاية أو الدوران أى أنه رجع إلى الأول وهما باطلان يمتنعان
الاكتساب فيلزم أن لا يمكن الاكتساب بشئ أصلا وهو باطل ولا الكل
ضروريا بداهة وجود الاحتياج إلى النظر فى بعض التصورات والتصديقات فلزم
أن يكون البعض ضروريا والبعض نظريا (فالضرورى كل علم لزم الخلق)
بواسطة إحساس أو خبر متواتر (على وجه لا يمكنه دفعه عن نفسه بشك أو شبهة)
يعنى أن الانفكاك عن العلم المذكور غير مقدور للشخص (كالعالم الحاصل عن
الحواس الخمس) الظاهرة والحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة وقال الجوهري
وغيره حس وأحس لغتان بمعنى علم واتقن لكن أحس أفصح وأحسن وحينئذ
فحاسة اسم فاعل من حس وفى قوله كالعالم الحاصل عن الحواس تنبيه على ما اتفق
عليه المحققون من أن المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وأن نسبة
الإدراك إلى قواها كنسبة القطع إلى السكين (التى هى السمع) وهو قوة مودعة
فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ يدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء
المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراك فى
النفس عند ذلك (والبصر) وهو قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان
ثم تفرقان فيتأديان إلى العينين يدرك بهما الأصوات والأعيان والألوان والأشكال
والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك ما يخلق الله تعالى إدراكها
فى النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهو قوة مودعة فى
الزائدتين الفانتين فى مقدم الدماغ الشبيهتين بجلحتى الثدى يدرك بهما الروائح
بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة إلى الخيشوم فيخلق الله

الإدراك عند ذلك وقوله بكيفية ذى الرائحة أى رائحة ذى الرائحة (والذوق) هو قوة مثبتة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها المطعوم بمخالطة الرطوبات اللعابية التى فى القم بالمطعوم ووصولها إلى العصب (واللمس) وهو قوة مثبتة فى جميع البدن ويدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (والعلم بما تواترت به الأخبار) التواتر هو الإخبار من جمع استحيل تواطؤهم على الكذب أو وقوعه منهم اتفاقا بمعنى أن العقل لا يجوز ذلك ولا يعتبر فى هذا الجمع عدد معين على الصحيح بل علامته حصول العلم بمضمونه ونسبته إلى قائله من غير شك ولا ريب وشرط إفادته العلم أمران أحدهما أن يكون فى جميع الطبقات عدد لا يتصور تواطؤهم على الكذب وثانيهما أن تستند الطبقة الأولى فى الإخبار إلى إحساس تام (من الأمم السالفة والبلاد النائية) أى البعيدة فإننا نجد من أنفسنا العلم بوجود قوم نوح ولوط وعاد وثمود وبوجود مكة وبغداد والمدينة والمهند والسند ومصر وغيرها وهذا ليس إلا بالأخبار المتواترة لا بالنظر والاستدلال حتى حصل للمستدل وغيره من الصبيان والبله فهو لا يتوقف على النظر والاستدلال وإن أمكن ترتيبه بأن يقال هذا خبر قوم يستحيل تواطؤهم على الكذب وكل خبر هذا شأنه فهو صادق (وما يحصل فى النفس من العلم بحال نفسه من الصحة والسقم) هو اعتلال الجسم والصحة عرفها الحكماء بأنها انتظام طبيعة الإنسان (والغم والفرح) الغم الحزن والفرح السرور (وما يعلمه الإنسان من غيره من النشاط) هو طيب النفس للعمل وغيره وضده الكسل (والفرح والغم والترح) الترح هو الحزن والهم (وخجل) أى حياء الشخص (الخجل) بفتح الحاء والخيم فى الأول وكسر الجيم فى الثانى (ووجل) أى خوف الشخص (الوجل) بكسر الجيم وأثر الخجل حمرة الوجه والوجل صفوته (وما أشبهه) أى ما ذكر مما يعلمه الإنسان من حال نفسه وحال غيره (مما يضطر) الإنسان إلى

معرفته والمكتسب كل علم يقع أى يحصل فى النفس (عن نظر) أى فكر فى حال المنظور فيه (واستدلال) إن قيل مقصود المصنف تعريف المعلوم النظرى مطلقا تصوره أو تصديقيه فقله واستدلال لا يلائم التصورات إذ لا يطلب عليها دليل يحاج عنه بأن المراد بالدليل الدليل لغة وهو المرشد إلى المطلوب أو ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وهذا يكون فى التصورات إذ التعريف دليل على المعرفة أى مرشد إليه إذ يلزم من العلم به العلم بالمعرف (كالعلم) أى التصديق (بحدوث العالم أى وجوده بعد العدم والعالم هو ما سوى الله من الأجساد والأعراض والعلم بحدوثه موقوف على النظر فى أحواله ومشاهدة تغيره من وجود إلى عدم ومن حركة إلى سكون وصحة إلى مرض وغير ذلك فحكمنا بأن الأعراض حادثة بمشاهدة تغيرها ثم حكمنا بأن الأجسام أيضا حادثة لأنها ملازمة للأعراض وما لازم الشيء لا يصح سبقه عليه وجودا فيكون حادثا مثله فينتقل الذهن من العلم بتغيره إلى الحكم بحدوثه وذلك بأن يرتب قياسا هذه صورته العالم متغير وكل متغير حادث ينتج أن العالم حادث وهو المطلوب (و) كالعلم (بإثبات الصانع) يعنى بوجوده ويحققه فإنه موقوف على النظر فى أحوال العالم وما نشاهده فيه من تغيره وبعد الجزم بحدوثه علم أن وجوده وعدمه ليس لذاته بل يستفاد من غيره لأن فاقد الشيء لا يمكن أن يستفيدة من ذاته ولا يمكن أن يفيدة غيره وإذا كان كذلك كان كل حادث فاقد الوجود لذاته فيجب أن يكون له محدث مغاير له فى جميع صفاته وأحواله فيرتب هكذا : العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث ينتج أن العالم لابد له من محدث وهو المطلوب وكون المحدث هو الله علم من طريق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام (وصدق الرسل) فى دعواهم الرسالة وفيما يبلغونه للخلق فنظر فيه فوجد أن الله تعالى قد صدقهم باظهار المعجزات التى خلقها على أيديهم والمعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى وهو سبحانه وتعالى عالم بكل شيء

ولا يصدق إلا من كان صادقا وهذه المعجزة من مولانا عز وجل تنزل منزلة قوله عز وجل صدق عبدى فى كل ما يبلغ غنى فيرتب الدليل هكذا : الرسل مرسلون ومخبرون عن الله حقيقة وكل مرسل ومخبر عن الله تعالى حقيقة صادق ينتج الرسل صادقون ، أما الصغرى فلأن الله صدقهم بإظهار المعجزة على أيديهم ، ودليل الكبرى أنه لو جاز الكذب فى حق الرسل بأن لم يكونوا صادقين لجاز الكذب فى حق مولانا عز وجل ، والكذب على الله تعالى محال لأن خبره لا يكون إلا وفق علمه فما أدى إليه يكون محالا مثله فتعين الصدق وهو المطلوب (ووجوب الصلاة) فإنه وإن كان من المعلوم من الدين بالضرورة كالصوم والزكاة لا يخرج عن كونه مكتسبا من الدلائل التفصيلية والاجمالى لأنه ليس معنى كونه ضروريا أنه من المعلومات الأولية البديهية التي لا تحتاج إلى نظر واستدلال ككون الكل أعظم من الجزء بل معناه ان دليله قطعى وإن كان كسبيا محتاجا إلى نظر واستدلال فوجوب الصلاة يتوقف على كونها مأمورا بها وكون الأمر المطلق يفيد الوجوب فيحتاج إلى جعل الدليل التفصيلي صغرى اقاعدة كلية كبرى يقال أقيموا الصلاة أمر بإقامة الصلاة ، وكل أمر مطلق يفيد وجوب المأمور به فينتج أقيموا الصلاة يفيد وجوب المأمور به وهو الصلاة فالصلاة مأمور بها وكل مأمور به بأمر مطلق واجب فالصلاة واجبة وهذه النتيجة مسألة فقهية احتاجت فى الاستدلال عليها إلى القاعدة القائلة وكل أمر مطلق يفيد وجوب المأمور به التي هى كبرى الدلائل وهى مسألة أصولية ، والصغرى موضوعها جزئية من جزئيات موضوع الكبرى ومعنى كونه مطلقا أنه خال عن قرينة ندب أو إباحة أو معارض أو ناسخ (وأعدادها) أى أعداد الصلاة وعدة ركعاتها فإنه يحتاج إلى النظر والاستدلال أى إقامة الدليل على ذلك (ووجوب الزكاة) فإنه وإن كان ضروريا مكتسب من الدليل التفصيلي والاجمالى (ونصبها) أى نصب الأموال التي تجب فيها الزكاة وهى الإبل والبقر والغنم

والفضة والزروع والثمار فانها مكتسبة من الأدلة التفصيلية في ذلك (وغير ذلك مما يعلم بالنظر والاستدلال) واعلم أن ما ذكره المصنف في تعريف الضروري والنظري ضابط لا تعريف ، لأن لفظ كل للأفراد والتعريف للماهية لا للأفراد وما ذكره المصنف من تقسيم العلوم الحادثة إلى ضرورية ونظرية هو ما عليه المحققون وفيها مذاهب أخر ضعيفة (فصل وحد الجهل) عرف المصنف الجهل لمقابلته العلم فيخطر بالبال معه حتى أن الضدية عند أهل البيان من علاقات المجاز كقولك للبخیل هذا حاتم (تصور المعلوم) أى إدراك ما من شأنه أن يعلم وإنما فسرنا التصور بالإدراك مطلقاً لأن التصور يطلق تارة على مقابل التصديق وهو الأشهر والمراد عند الإطلاق ، وأخرى على مطلق الإدراك الشامل للقسمين وإن كان المتبادر هو الأول وهو فاسد لجرىان الجهل في التصديقات بل يختص بها بناء على ما هو الحق عندهم أن التصورات لا تحتل عدم المطابقة قال في شرح المواقف لا يوصف التصور بعدم المطابقة أصلاً فانا إذا رأينا شبحاً من بعيد هو حجر مثلاً وحصل منه في ذهننا صورة إنسان فتلك الصورة صورة إنسان وعلم تصوري به والخطأ إنما هو من حكم العقل بأن هذه الصورة للشبح المرئى فالتصورات كلها مطابقة لما هي متصورات له موجوداً كان أو معدوماً ممكناً كان أو ممتنعاً وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لتلك الصورة وهو يرجع إلى التصديق اه وقال الخيالى يجرى الخطأ في التصورات (على خلاف ما) أى على حال ووصف مخالف للحال أو الوصف الذى (هو) أى ذلك الشئ متلبس (به) من حقيقته أو عارضه (فى الواقع) كإدراك الفلاسفة أن العالم قديم بذاته وصفاته أو بذاته دون صفاته على خلاف وتفصيل مقرر عندهم فى محله وبعض العلماء وصف هذا الجهل بالمركب وإنما وصفه به لتركبه من جهلين لأنه يعتقد الشئ على خلاف ما هو عليه وهذا جهل بذلك الشئ ويعتقد أنه يعتقد على ما هو عليه وهذا جهل آخر (٢ — نزعة الشقاق)

وقد تركبا، وعرف الجهل البسيط الذى يقابل المركب بقوله عدم العلم عما من شأنه أن يكون علما بالشئ مطلقا بأن لا يدركه لا على ما هو به ولا على خلاف ما هو به (والظن) جاء لغة بمعنى اليقين وبمعنى الشك واصطلاحاً (تجوز) وقوع كل واحد من (أمرين) بدلا عن الآخر والمراد بالأمرين طرف الممكن كالوجود والعدم (أحدهما) يعنى تجويزاً ظاهراً فى كل منهما لكن أحدهما وقوعه (أظهر من) وقوع (الآخر) والأظهرية عند المجوز لا بحسب نفس الأمر، وفى عبارة المصنف مسامحة فإن الظن ليس هو التجويز بل هو الإدراك الراجح الملزوم للتجويز فإما أن يكون من مجاز الحذف أى ذو تجويز أمرين وذو التجويز هو الإدراك المذكور أو يكون مجازاً مرسلًا من إطلاق اللازم وهو التجويز على الملزوم وهو الإدراك الراجح وعلى كل فهو مجاز استعمل فى التعريف من غير قرينة وكأنه اعتمد فيه على التوقيف نظراً لكون المقصود بهذا الكتاب هو المبتدئ الذى شأنه الاحتياج إلى التوقيف (كاعتقاد الإنسان فيما يخبر به الثقة أنه على ما أخبر به وإن جاز) فى عقله (أن يكون) الأمر (بخلافه) أى بخلاف ما أخبر به الثقة (وظن الإنسان فى الغيم المشف) أى ذى الهواء البارد والتخين (أنه يحى منه المطر وإن جوز) الإنسان (أن ينقشع) الغيم المذكور (من غير مطر واعتقاد المجتهدين فيما يفتون به من مسائل الخلاف) وكذا مسائل الوفاق الاجتهادية لأن الاجتهاد فيها يؤدى إلى الظن لا إلى القطع لجواز أن يكون مخالفاً للواقع ونفس الأمر ولذا قال (وإن جوزوا أن يكون الأمر بخلاف ذلك وغير ذلك مما لا يقطع به) من الأمور التى يغلب فيها أحد الظنين على الآخر (فصل والشك تجويز أمرين) أى إذ عان وقوع كل واحد من أمرين بدلا عن الآخر بالإمكان الخاص والأمران هما وجود الممكن وانتفاؤه (لامزية لأحدهما على الآخر) أى من غير ترجيح لأحدهما على الآخر عند المجوز وإن كان أحدهما فى الواقع بخلافه

وفيه المسامحة المذكورة سابقاً لأن الشك هو الإدراك المتعلق بوقوع أمرين على السواء لا نفس التجويز والوهم هو الإدراك المتعلق بوقوع أمرين مع اعتقاد الطرف المرجوح فهو مقابل للظن وأسقطه المصنف مع أنه من أقسام تجويز الأمرين لعدم ترتب الأحكام عليه بخلاف الظن والشك وكل من العلم والظن والشك والوهم من أقسام الحكم بمعنى التصديق على ما نقله في جمع الجوامع (كشك الإنسان في الغيم غير المشف أنه يكون منه مطر وشك المجتهدين فيما لم يقطعوا به من الأقوال وغير ذلك من الأمور التي لا يغلب فيها أحد التجويزين على الآخر) ولما كان النظر والدليل مأخوذتين في تعريف كل من العلم الضروري والمكتسب احتاج إلى تعريفهما فقال (باب النظر والدليل ، النظر) لغة الإبصار وتقليب الحدقة والرؤية يقال نظر إليه بمعنى أبصره ونظر له بمعنى رق به ورجحه ونظر في الشيء بمعنى تأمل وفكر واعتبر ونظر بين القوم بمعنى حكم واصطلاحاً ما ذكره بقوله (هو الفكر) وهو حركة النفس في المعقولات والمراد من الحركة انتقالها تدريجياً مع قصد فخرج الانتقال الدفعي كالحدس وهو الانتقال من المبادئ إلى المطالب دفعة وما كان بغير قصد كالانتقالات فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام فلا يسمى واحد منهما فكراً والمراد بالمعقولات ما قابل المحسوسات والوهميات لأن الفكر بهذا المعنى من خواص الإنسان والكلام فيما يخصه .

فالانتقال في الوهميات (في حالة المنظور فيه) ليؤدى إلى علم أو ظن أو اعتقاد ، والمراد به المعقولات التي هي أحوال المنظور فيه فارتكبت في الفكر التجريد عن قيد المعقولات بأن أريد مجرد حركة النفس وإلا لم يحتج إلى قوله في حال المنظور فيه ، والمراد بحال المنظور فيه خصوص ما يناسب المطلوب من بين أحواله كالحدوث للعالم والمطلوب الذي يراد تحصيله لا بد أن يكون مجهولاً بوجه وإلا

كان طلبه تحصيل حاصل وهو محال ومعلوماً بوجه وإلا لم يمكن طلبه لأن طلب
المجهول المطلق محال ، وإذا كان معلوماً بوجه فلا يمكن تحصيله من أى معلوم بل
لابد من تعيين معلومات مرتبة فيما بينها بهيئة مخصوصة يعرض لها بسبب ذلك
الترتيب شعور ما بأمر مانصويرى أو تصديقى وقولنا ليؤدى المراد أى من شأنه أن
يؤدى سواء أدى بالفعل أولاً ليشمل الاستدلال الثانى على المطلوب بعد الاستدلال
الأول عليه بدليل آخر فان الاستدلال الثانى لا يؤدى إلى المطلوب بالفعل . وقولنا
إلى علم أى إن كانت المقدمات جازمة بدليل وقولنا أو ظن أى ان كانت المقدمات
ظنية وقولنا واعتقاد أى إن كانت المقدمات مجزوماً بها تقليداً (وهو) أى النظر
المعرف بما ذكر (طريق) عادى (إلى معرفة الأحكام الشرعية) بمعنى أنه جرت
عادة الله تعالى بأن يوجد العلم بالمنظور فيه بعد النظر كما أنه يوجد الإحراق عقب
مماسه النار والرى عقب شرب الماء والشبع عقب وجود الأكل فكما أنه لا دخل
للحاسة والشرب والأكل فى وجود الإحراق والرى والشبع بل الكل واقع
بخلق الله تعالى وقدرته واختياره ويجوز أن يوجد الإحراق بدون المماسه ، والرى بدون
الشرب ، والشبع بدون الأكل خرقاً للعادة كذلك لا دخل للنظر فى وجود العلم
بالنتيجة بل هو واقع بخلق الله تعالى وقدرته واختياره وهذا هو مذهب أبى الحسن
الأشعرى ، قال بعضهم وهذا القول هو الظاهر لأن العلوم الحادثة أعراض يعقب
بعضها بعضها فى الوجود فأى مانع من أن يخلق الله تعالى فى العبد العلم بالمقدمتين
المرتبتين ثم لا يخلق له العلم بالنتيجة بعد . وقيل إن التلازم بين العلم بالنتيجة والعلم
بالمقدمتين عقلى يمتنع انفكاكه كالتلازم بين الجوهر والعرض فوجود أحدهما بدون
الآخر مستحيل عقلى لا يتعلق به القدرة ، بل إما أن يوجد معا أو يتركبا معا كسائر
الحوادث مع ملزوماتها وكون التلازم بين الحادثين عقلياً لا ينافى كون كل منهما فعل
المختار لأنه يصدق على كليهما أنه إن شاء فعله وإن شاء تركه ومعلوم أنه إنما يفعله

على الوجه الممكن لا المستحيل وهو قول إمام الحرمين وقال الغزالي وهو قول أكثر أصحابنا (إذا وجب) النظر (بشروطه) منها العقل وانتفاء امتداد النظر كالنوم والغفلة والجمل المركب إذ صاحبه لا يتمكن من النظر أما البسيط فلا يضافه بل بينهما عدم وملكة بل هو شرط النظر والعلم بالمطلوب بوجه، ويختص النظر الصحيح بأن يكون في صحة كما سيذكره المصنف (ومن الناس من أنكر النظر) يعني أنكر كون النظر طريقاً إلى معرفة الأحكام وقال إن العلوم كلها ضرورية يتمتع توقفها على نظر العبد لعدم حصول شيء منها بقدرتنا إذ لا تأثير لها عندنا بل يخلق الله تعالى العلم فينا بقب النظر، ورد بأنه ليس المراد بالنظر ما يخترع بالقدرة الحادثة حتى يقال لا نظري حيث لا اختراع بل المراد ما يكتسب بها ولا نزاع في ثبوت الكسب للقدرة في بعضها ونفيه في بعضها، ومن الناس من قال العلوم كلها نظرية إذ الضروري يتمتع خلو النفس عنه وما من علم إلا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم يحصل بالإحساس والتجربة وغيرها ورد بأنه ليس المراد بالضروري ما لا يغيب عن النفس (فصل وأما شروطه) أي النظر لأجل استنباط الأحكام الشرعية (فأشياء وأحدها أن يكون الناظر) المريد لاستنباط الأحكام (كامل الآلة) أي آلة الاجتهاد والمراد به عند الإطلاق الاجتهاد في الفروع (على ما نذكره في باب المفتي إن شاء الله تعالى) المفتي عند الأصوليين هو المجتهد والاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع أي تمام طاقته في النظر في الأدلة لتحصيل ظن بحكم شرعي وشروطه التهيؤ له بعد البلوغ لأن غير البالغ لم يكمل عقله حتى يعتبر، والعقل لأن غيره لا يتميز له يهتدى به لما يقول، وملكة أي هيئة راسخة في النفس يدرك بها العلوم أي مامن شأنه أن يعلم، وشدة فهم بالطبع لمقاصد الكلام لأن غيره لا يتأتى له الاستنباط المقصود بالاجتهاد، ومعرفة قدر صالح من اللغة العربية والأصول والبلاغة بحيث يميز بين الألفاظ الوضعية، المجازية والنص

والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمفصل وغير ذلك ، ومعرفة متعلق الأحكام بفتح اللام أى ما تتعلق هي به بدلالته عليها بحيث يكون عارفاً بالتفسير والأخبار بمتونها وأسانيدها وأحوال تعلقها والوقائع الخاصة بها والعامه وإن لم يحفظ المتن وأما شروط حصوله بالفعل فكونه خبيراً بمواقع الإجماع كيلا يخرقه وإلا فقد يخرقه بمخالفته ومخالفته حرام ، والناسخ والمنسوخ ليقدم الأول على الثانى وإلا فقد يعكس ، وأسباب النزول فإنها ترشد إلى فهم المراد والمتواتر والآحاد ليقدم الأول على الثانى ، والصحيح والضعيف من الحديث ، وحال الرواة فى القبول والرد ، وسير الصحابة والاهتداء إلى مواقع الأقيسة ولا يشترط فى المجتهد علم الكلام لا مكان الاجتهاد ولن يحزم بعقيدة الإسلام تقليداً ولا تشترط الذكورة والحرية لجواز أن يكون لبعض النساء قوة الاجتهاد وإن كن ناقصات عقل عن الرجال وكذا لبعض العبيد بأن ينظر حال التفرغ عن خدمته ، وينبغى أن يبحث عن المخلص والمقيد والناسخ وعن اللفظ هل معه قرينة تصرفه عن ظاهره ليعلم ما يستنبطه عن طرق الخدش لو لم يبحث فمن كان كذلك فهو المجتهد المطلق ، وعلم من هذا أن ما يكون فى زماننا ليس بفتوى بل هو نقل كلام المفتى لياخذ به المستفتى وطريق نقله عنه أحد أمرين إيمان أن يكون له سند فيه إليه أو يأخذه من كتاب معروف تداولته الأيدى من التصانيف المشهورة للمجتهدين لأنها بمنزلة الخبر المتواتر عنهم (وأن يكون نظره فى دليل) يعنى ينظر فيه من الجهة التى من شأنها أن ينقل ذهنها إلى المطلوب المسماة وجه الدلالة كالحديث والامكان للعالم (لافى شبهة دليل) وهى ما يشبه الدليل وليس بدليل فإن النظر فى الدليل دون الوجه الذى يدل منه لا ينفع ولا يوصل إلى المطلوب لأنه بهذا الاعتبار أجنبي ينقطع التعاقب عنه كما إذا نظر فى العالم باعتبار صغره أو كبره أو طوله أو قصره (وأن يستوفى الدليل) فيأتى بجميع مقدماته مستوفية للشرائط المعتبرة فيه من صحة المادة والصورة وغيرها

(ويرتبه على حقه فيقدم ما يجب تقديمه ويؤخر ما يجب تأخير) فيقدم الخاص على العام والمقيد على المطلق بشروطه ويحتاج إلى معرفة أنواع الترجيح بين الأدلة والترجيح اثبات فضل أحد الدليلين المتماثلين وأنواعه في الكتاب والسنة وغيرهما فمن أنواع الترجيح الترجيح بحسب السند أي حال الراوي والترجيح بحسب المتن أي بحسب حال المروي ، والترجيح بحسب المدلول ومن أنواع التراجيح تراجيح الأفيسة وبسطها في جمع الجوامع وشرحه وقد ذكر المصنف بعضها (فصل وأما الدليل) في اللغة فعيل بمعنى فاعل الدلالة كالدال ومنه دليل القافلة (المرشد المطلوب) وهذا معناه اللغوي والمرشد له معنيان الناصب لما يرشد به والذاكر له ، ويطلق الدليل على ما به الإرشاد فله ثلاث معان وللمرشد معنيان فيقال على الصانع لأنه الناصب لما فيه دلالة وإرشاد إليه أو العالم لأنه التذكير لذلك والعالم بفتحها لأنه هو الذي به الإرشاد وصنيع المصنف يتبادر أنه أراد المعنى الاصطلاحي ويمكن أن يجاب عنه بأن الدليل بهذا المعنى ينطبق على معناه الأصولي وعرفه في جمع الجوامع بأنه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري (ولا فرق في ذلك) يعني في التسمية بالدليل (بين ما يقع به العلم بالأحكام) كالأدلة القطعية (وبين ما لا يقع العلم به بل يقع الظن به كالأدلة الظنية كالأخبار الآحاد والقياس الخفي والاستصحاب وغير ذلك) وقال أكثر المتكلمين لا يستعمل الدليل إلا فيما يؤدي إلى العلم فأما ما يؤدي إلى الظن فلا يقال له دليل وإنما يقال أمانة (كالغيم المرطب فإنه أمانة على وجود المطر لا دليل عليه ولذا قال بعضهم في التعبير عن أصول الفقه بأدلة الفقه إخراج لكثير من أصول الفقه كالمعمومات وأخبار الآحاد والقياس وغيرها وعبر عن أصول بمجموع طرق الفقه لشمول ذلك (وهذا خطأ لأن) الدليل عندم هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري قطعيا كان أو ظنيا

أو المرشد إلى المطلوب كما عرف المصنف به فلا وجه لتخصيصه بالمقطوع فالأدلة كالطرف تتناول الأمارات وأيضا (العرب لم تفرق في تسمية ما يؤدي إلى العلم أو الظن فلم يكن لهذا الفرق وجه وأما الدليل فهو الناصب للدليل وهو الله عز وجل) حقيقة (قيل هو والدليل) في اللغة بمعنى (واحد) وهو الناصب للدليل (كالعلم والعالم وإن كان أحدهما) وهو علم (أبلغ من الآخر) لكونه من صيغ المبالغة وهي تدل على كثرة اتصاف الموصوف بالصفة (والمستدل هو الطالب للدليل) على الشيء حكما كان أو غيره (ويقع ذلك) يعني اسم المستدل (على السائل لأنه يطلب الدليل من المسؤول وعلى المسؤول لأنه يطلب الدليل من الأصول) التي هي الكتاب والسنة والاجتماع والقياس وهذا تخصيص بعد تعميم لأن التعريف الأول للمستدل يشتمله لأنه الطالب للدليل أعم من أن يكون مسؤولا أو سائلا (والمستدل عليه هو الحكم الذي هو التحليل والتحريم) مثلاً لأن الدليل يقام عليه لأجل تحقيقه وإثباته (والمستدل له يقع على الحكم لأن الدليل يطلب له) لأجل إثبات العلم به (ويقع على السائل لأن الدليل يطلب له) أي لأجل علمه بالحكم وتعريفه إياه وطأنته (والاستدلال هو طلب الدليل ويطلب في العرف على إقامة الدليل مطلقاً في نظر أو إجماع أو غيرها وعلى نوع خاص من الدليل (وقد يكون من المسؤول للسائل) فيطلب الدليل على المسألة ويفتش عنه (في الأصول) التي هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس .

باب بيان الفقه وأصول الفقه

(الفقه) لغة الفهم قيل مطلقاً وقيل فهم صادق يقال فقه الرجل يفقه بكسر القاف في الماضي وفتحها في المضارع إذا فهم فهو فعل متعد ويقال فقه يفقه بالفتح فهما إذا سبق غيره إلى الفهم، وفقه يفقه بالضم فهما إذا صار الفقه سنجية له هذا هو

المشهور واصطلاحاً (معرفة الأحكام الشرعية) قال العلامة الشرقاوى المراد هنا الظن أى ظن الأحكام إذ أحكام الفقه كلها ظنية لا يقينية وإلا لما وقع فيها اختلاف وأطلق على الظن لفظ المعرفة المرادف للعلم لكونه ظن المجتهد القوى الإدراك لا يقال المجاز فى الحدود ممنوع لأننا نقول محله مالم يشتهر والمراد بالظن التهيؤ لذلك بأن يكون عنده الملكة المقامة فلا ينافى قول مالك لا أدرى فى ست وثلاثين مسألة من أربعين مسألة سئل عنها ولا قول أبى حنيفة فى ثمان مسائل كذلك والمراد بالأحكام النسب التامة بين الموضوع والمحمول كثبوت النذب للوتر وثبوت الوجوب للنية فى قولك الوتر مندوب والنية واجبة فثبوت ذلك حكم والعلم بالثبوت المذكور هو الفقه ، وليس المراد بالحكم هنا خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين كما هو عند الأصوليين لأنه يلزم عليه خروج البحث عن أفعال المكلفين وأنه لا فائدة لقولهم الشرعية فيكون مستدركا وخارج بمعرفة الأحكام معرفة الذوات والصفات كتصور الإنسان والبياض فلا يسمى فقها وبقوله الشرعية العلم بالأحكام العقلية والوضعية أى الاصطلاحية والعادية ويعبر عنها بالحسبية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وبأن الفاعل مرفوع وأن النار محرقة وبقيد العملية أى المتعلقة بكيفية عمل أى صفة عمل كثبوت الوجوب للصلاة العلمية أى الاعتقادية كالعلم بثبوت القدرة له تعالى إذ القدرة ليست كيفية عمل ، وأما العلم بوجوب اعتقاد ثبوت القدرة له تعالى فهو من الفقه لانطباق تعريفه عليه والمراد بالعمل ما يشمل ذلك وعمل اللسان والأركان اهـ والحقق ابن الهمام أبدل العلم بالتصديق وهو الإدراك القطعى مطلقا سواء كان ضرورياً أو نظريا بناء على أن الفقه كله قطعى فالظن بالأحكام وكذا الأحكام المظنون ليسا من الفقه وبعضهم خصه بالظنية فيخرج عنه ما علم ثبوته قطعاً وبعضهم جعله شاملاً للقطعى والظنى وقد نص غير واحد من المتأخرين على أنه الحق وعليه عمل السلف والخلف وتام الكلام

فى شرح التحرير الأصولى (اللى طرىقها) يعنى المعرفة التى يكون طريق حصولها ووجودها (الاجتهاد) وقوله التى صفة للمعرفة لا للأحكام والا لصدق على معرفة المقلد أنه فقه لأن المعرفة حينئذ غير مقيدة بحصولها بالاجتهاد وتقييد الأحكام لا يفيد تقييدها وهو ظاهر مع أن معرفة المقلد ليست فقهها وبحث فيه بعضهم بأن جعله صفة لمعرفة لا يخرج معرفة المقلد إذ يصدق عليها معرفة الأحكام الشرعية التى تلك المعرفة طرىقها الاجتهاد أى من إمامه فانما حصلت له تلك المعرفة من اجتهاد إمامه وبذل الوسع فى تحصيلها وإلا لم يعرفها نعم لو قال التى طرىقها الاجتهاد من ذلك العارف أفاد ولكن لا فرق حينئذ بين جعله صفة للمعرفة أو للأحكام فى إخراج ما ذكر ومثال الأحكام الاجتهاد والعلم بثبوت الوجوب للنية وثبوت النذب للوتر وثبوت الوجوب للزكاة فى مال الصبى ونحوها من المسائل الاجتهادية بخلاف العلم بالأحكام الشرعية التى ليس طرىقها الاجتهاد كالعلم بأن الله واحد وأن الصلوات الخمس واجبة وأن الزنا محرم ونحو ذلك فلا يسمى فقهها قال العلامة ابن عابدين وجعله فى التوضيح منه ولعل وجهه أن وصوله إلى حد الضرورة عارض لكونه صار من شعائر الدين فلا ينافى كونه فى الأصل ثابتاً بالدليل إذ ليس هو من الضرورات البديهية التى لا تحتاج إلى نظر واستدلال ككون الكل أعظم من الجزء نعم يحتاج لإخراجه على قول من خص الفقه بالظن اه (والأحكام) أل فيه للعهد والمعهود الأحكام المتقدمة فى تعريف الفقه (الشرعية) سبعة بالنظر لما ذكره وإلا فهى عشرة بزيادة الشروط والسبب والمانع (وهى الواجب والعندب والمحذور والمكروه والصحيح والباطل) وفى عبارة المصنف تجوز إما باطلاق اسم المتعلق بالفتح كالنية على المتعلق بالكسر وهو الحكم كشبوب الوجوب أو بحذف المضاف أى حكم الواجب أى الحكم المتعلق بالشىء المطلوب طلباً جازماً وهو ثبوت الطلب الجازم له أو بحذف الحثية أى من حيث

أنه واجب أى من حيث ثبوت الواجب واقتصاره على السبعة مع أنها عشرة مؤول على أن المراد أن هذه السبعة من جملة الأحكام أو أن السبعة لما توقف وجودها على وجود السبب والشرط وانتفاء المانع صارت هذه الثلاثة بالنسبة لها مقصودة لغيرها وهى مقصودة بالذات فلذا اكتفى بها عن غيرها مع قصد الاختصار (فالواجب) لغة الثابت أو الساقط واصطلاحاً من حيث وصفه بالوجوب (ما) هى واقعة على شىء وهو إما قول أو فعل أو اعتقاد أو نية ضرورة تناول الواجب جميع ذلك (تعلق) أى الثواب بفعله وهو مقدار من الجزاء يعلمه الله تعالى ويختلف بحسب صفات الفعل والفاعلين والمراد الإثابة تفضلاً لا وجوباً كما هو مذهب أهل الحق وإن صح وصفه بالوجوب باعتبار الوعد وكذا فى جميع ما يأتى فلا منافاة بين نصوص أن دخول الجنة بالأعمال ونصوص أنها ليست بها فالمراد من الأولى أنه يحصل فضلاً ومن الثانية أنه ليست بها لذاتها وتعلق الثواب بالفعل مع أن المكف به أثره لأنهما فى الخارج شىء واحد أو تجعل الإضافة بيانية و (العقاب) معناه أن يقع العقاب فى الآخرة عدلاً وليس المراد مجرد إمكان الإثابة والمعاقبة والافغير الواجب كذلك إذله تعالى إثابة كل عاص ومعاقبة كل مطيع (بتركه) أى كف النفس عنه إذ لا تكليف إلا بفعل وهو الكف فى المنهى عنه والمراد بالعقاب بتركه ولو من بعض التقادير فلا يرد الواجب الكفائى والموسع والخير فى الأول وإن لم يعاقب عليه على تقدير فعل غيره يعاقب عليه على تقدير ترك الجميع والثانى وإن لم يعاقب عليه على ترك فعله قبل خروج وقته المحدد له يعاقب عليه على تقدير إخراج عفه والثالث وإن لم يعاقب على تركه على تقدير فعل غيره من الخصال الخيرة فيها يعاقب عليه على تقدير ترك الجميع والحيثية فى قولهم من حيث وصفه بالوجوب حيثية تقييد كقولهم الانسان من حيث إنه يصح ويمرض موضوع علم الطب أى الشىء الواجب باعتبار وصفه بالوجوب لا مع قطع النظر

عن وصفه مطلقاً ولا باعتبار وصفه بصفة أخرى كالصححة والبطلان ما يثاب
الخ ففي هذا التقييد إشارة إلى أن الأقسام متداخلة فمثلاً الواجب والصحيح
والحرام متصادقة على الظهر في المكان المغصوب مع استجماع شرائطها والمندوب
والصحيح والحرام متصادقة في ركعتي الضحى في المكان المغصوب أو الحمام مع
استجماع شرائطها ولا منافاة بين الإثابة على الفعل والمعاقبة عليها لأنها باعتبارين.
شغل حق الغير بغير إذنه وأداء الواجب في الجملة أى في ضمن الترك المطلق وإلى
أن تداخلها لا يقدح في صحة تقسيمها لكفاية تباينها بالاعتبار في صحته وإلى أن
عدم تباينها بحسب الذات لتصادقها لا يفدح في صحة رسومها المذكورة لكفاية
التميز بالاعتبار إذ الفرد المشترك يدخل في أحد الرسمين أو الرسوم بالاعتبار الذي
صار به من أفراد ذلك الرسوم الآخر كذا في ابن قاسم وخرج بقاء العقاب
المندوب والمباح والمكروه والحرام (كالصلوات الخمس والزكاة والودائع والمغصوب
وغير ذلك) من الواجبات التي هي من حقوق الله أداء وردا ومن حقوق الآدميين
كذلك (والندب) لغة الدعاء والمندوب إليه المدعو إليه واصطلاحاً من حيث وصفه
بالندب (ما) أى شيء بالمعنى المتقدم (يتعلق الثواب بفعله) تفضلاً (ولا يتعلق
العقاب بتركه) من حيث إنه تركه وإن عوقب عليه من جهة أخرى كأن تركه
تهاوناً بالدين وقيد الحيثية لادخال نحو صلاة الندب في الأرض المغصوبة فإنه
لأثواب فيها من حيث الغصب ويثاب عليها من حيث الندب وإخراج صلاة
الصبي فإن الثواب في عبادته لا من حيث الندب بل من حيث فعل العبادة وخرج
بقوله يتعلق الثواب بفعله المباح والمكروه والحرام وبقوله ولا يتعلق العقاب بتركه
الواجب (كصلاة النفل وصدقات التطوع وغير ذلك من القرب المستحبة والمباح)
لغة الموسع فيه واصطلاحاً من حيث وصفه بالإباحة (ما) بالمعنى المتقدم (لأثواب
بفعله) وتركه (ولا عقاب في تركه) وفعله يعنى مالا يتعلق بكل من فعله وتركه

ثواب ولا عقاب فخرج بقوله مالا ثواب بفعله الواجب والمندوب وبقوله وتركه المكروه تنزيهاً وتحريماً ولولا ذلك لكان التعريف صادقاً بالحرام والمكروه فلا يكون مانعاً لكن يكفي القول الأول في إخراجهما فيكون الثاني زائداً في الحد وقيد الحيثية لادخال المباح إذا نوى به طاعة فانه يثاب من حيث نية الطاعة ولا يثاب عليه من حيث وصفه بالإباحة وقد مثل بالمباح بقوله (كأكل الطيب ولبس الناعم والنوم والمشى وغير ذلك من المباحات والمحظور) أى الحرام وفي الصحاح الحظر هو خلاف الإباحة والمحظور المحرم انتهى واصطلاحاً من حيث وصفه بالخطر أى الحرمة (ما) أى شيء بالمعنى المتقدم (تعلق العقاب) فى الآخرة عدلاً (بفعله) بغير عذر والثواب بتركه امتثالاً ومعنى تركه كف النفس عنه إذ لا تكليف إلا بفعل وهو الكف فى المنهى عنه ومعنى امتثالاً أن يكف عنه لداعى نهى الشرع وإنما قيد به احترازاً عن نحو تركه لنحو خوف من مخلوق أو نحو حياء أو عجز عنه فلا يثاب عليه وكذا بلا قصد شيء مطلقاً فخرج الواجب والمندوب والمباح والمكروه لعدم تعلق العقاب بفعل أى واحد منها بل الثواب بالأول والثانى وعدم العقاب والثواب بفعل أو ترك الثالث وعدم تعلق العقاب بفعل المكروه (كالزنا واللواط والغصب والسرقه وغير ذلك من المعاصى والمكروه) لغة المبهوض واصطلاحاً من حيث وصفه بالكراهة (ما تركه) امتثالاً قيدنا به لما تقدم فى الحرام (أفضل من فعله) لكونه مثاباً عليه ، وفعله لا ثواب فيه ، ولا يقع العقاب عليه ، فخرج الواجب والمندوب والمباح ، وخرج بقولنا : ولا يقع العقاب عليه الحرام وشملت العبارة ما كان طلب تركه بنهى مخصوص وما كان بنهى غير مخصوص كالنهى عن ترك الأوامر المستفاد من أوامرها ، وهو اصطلاح الأصوليين وإن خالف بعض متأخرى الفقهاء فخصبوا الأول بالمكروه وسموا الثانى خلاف الأولى ، وقيد الترك فى جانب المحظور والمكروه ، بكونه امتثالاً

ولم يقيّد جانب الفعل في الواجب والمندوب بذلك لأن ترك المحذور والمكروه إنما يشاب عليه إذا كان لقصد الإمتثال كما مر وإن كان الخروج عن عهدة النهي فيه لا يتوقف على ذلك بخلاف فعل الواجب والمندوب فالإثابة عليه كالخروج عن عهدة الأمر يتوقف على قصد الإمتثال نعم يتوقف على عدم قصد غيره كالإتيان به لخوف ونحوه ، فهو كترك المحذور في ذلك ، هذا في المتوقف من الواجب والمندوب على النية إكتفاء بها ، أما مالا يتوقف فيها على النية ، كنفقة الزوجة ، ورد المغصوب والوديعة ، فهو كترك المحذور والمكروه ، فتتوقف الإثابة عليه دون الخروج عن عهدة الأمر فلا يتوقف على قصد الإمتثال (كالصلاة مع الالتفات) بوجهه لا حاجة أما بصدقه فبطل (والصلاة في أعطان الإبل) جمع عطن وهو الموضع الذي تنحى إليه الإبل الشاربة شيئاً فشيئاً إلى أن تجتمع كلها فتساق إلى المرعى (واشتال الصماء) بأن يخلل بدنه بالثوب ثم يرفع طرفيه على عاتقه الأيسر (وغير ذلك مما نهى عنه على وجه التنزيه والصحيح) لغة السليم وإصطلاحاً من حيث وصفه بالصحة قيدنا به لما تقدم في تعريف الواجب ما ذكره (ما يتعلق به النفوذ) على وجه الاتصاف به أى ما يتصف بالنفوذ وهو بالذال المعجمة البلوغ إلى المقصود كحل الإتنفاع في البيع والإستمتاع في النكاح وهما أثر الصحة (وحصل به المقصود) واعتد به عبادة كان أو عقداً أو صحة ووصفه بما ذكر إنما يتحقق إذا استجمع ما يعتبر فيه شرعاً من أركان وشرائط عقداً كان ذلك الشيء كالبيع والنكاح أو عبادة كالصوم والصلاة ولا يرد عليه البيع قبل انقضاء الخيار فإنه صحيح ولم يتعلق به النفوذ لأن المراد ما لم يمنع مانع من تعلق النفوذ به وعدم إنقضاء الخيار مانع من التعلق والعقد يتصف بالنفوذ والاعتداد والعبادة تتصف بالاعتداد فقط إصطلاحاً (كالصلوات الجائزة) أى الصحيحة (والبيوع الماضية) ، أى النافذة (والباطل) لغة الذاهب ، وإصطلاحاً من حيث

وصفه بالبطلان ، (مالا يتعلق به النفوذ) ، أى البلوغ إلى المقصود ، (ولا يحصل به المقصود) ، فهو عطف تفسير بأن لم يستجمع ما يعتبر فيه شرعاً عقداً كان أو عبادة (كالصلاة بغير طهارة وبيع مالا يملك) كييع الفضولى فإنه ليس بمالك ولا وكيل ولا ولى ، ومن شرط البيع الملك لمن له العقد وعند الحنفية بيع الفضولى ينعقد موقوفاً على إجازة مالكة ، فإن أجازه نفذ ، وإلا فلا ، وإنما ينعقد إذا كان له مجيز حال العقد بأن يكون مالكة تنصور منه الإجازة شرعاً بأن لا يكون مجنوناً أو صبيّاً فإن كان كذلك لا ينعقد بيع الفضولى ماله لأن مالكة لا يتأتى منه الإجازة فى الحال ، بل حتى يبلغ أو يفيق ، ولا فائدة فى الإنعقاد مع هذا الحال فيبطل (وغير ذلك مما لا يعتد به من الأمور الفاسدة) فيه إشارة إلى أنه لافرق بين الفاسد والباطل وسيأتى التصريح منه بذلك ولنذكر تعريف الشرط والسبب والمانع تمييزاً للفائدة والأقسام فنقول الشرط هو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ، والسبب ما يضاف إليه الحكم لتعلقه به من حيث إنه معرف للحكم كأوقات الصلوات والصوم وأسباب العقوبات من الجنائيات وأسباب الإرث ، والمانع قسمان : مانع للحكم وهو ما استلزم حكمة تقتضى نقيض الحكم كالأبوة فى القصاص فإن كون الأب سبباً لوجود الإبن يقتضى أن لا يكون الإبن سبباً لعدمه ومانع للسبب ، وهو ما استلزم حكمة تخل بحكمة السبب وهو مواساة الفقير من فضل ماله ولم يدع الدين فى المال فضلاً يواسى به (فصل وأما أصول الفقه) اعلم أنه لا يمكن الخوض فى علم من العلوم إلا بعد تصور ذلك العلم والتصور يستفاد من التعريف ولذا قدم المصنف تعريف أصول الفقه على الكلام على مباحثه ولا شك أن لفظ أصول الفقه مركب من مضاف ومضاف إليه نقل عن معناه الإضافى وهو الأدلة المنسوبة إلى الفقه وجعل لقباً أى علماً على هذا الفن الخاص من غير نظر إلى الأجزاء والفرق بين المعنى اللقبى والإضافى من وجهين أحدهما أن اللقبى

هو العلم والإضافى موصل إلى العلم . الثانى أن اللقبى لابد فيه من ثلاثة : أدلة الفقه ، وما يتوصل به إلى الأدلة ، وصفات المجتهد ، وأما الإضافى فهو الدلائل خاصة ولفظ أصول الفقه مركب على المعنى الإضافى دون اللقبى ، لأن جزأه لا يدل على جزء معناه . إذا تقرر هذا فاعلم أن معرفة المركب متوقعة على معرفة مفرداته فنقول الأصل له معنيان معنى فى اللغة ومعان فى الاصطلاح ، فأما معناه اللغوى فهو ما ينبى عليه غيره من حيث إنه ينبى عليه ، وأما المعانى التى فى الاصطلاح ، فهى الدليل والراجح والقاعدة والصورة المقيس عليها والمراد هنا الأول والفقه تقدم معناه لغة واصطلاحاً .

قال المصنف : (فهى الأدلة) الإجمالية (التى ينبى عليها الفقه) بناء معنويًا ويسند تحققه إليها وهو يعم جميع الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها وخرج به ثلاثة أشياء أحدها غير الأدلة كالفقه ونحوه ، والثانى أدلة غير الفقه كأدلة النحو والثالث بعض أدلة الفقه كالباب الواحد من أصول الفقه فإنه جزء من أصول الفقه ولا يكون أصول الفقه ولا يسمى العارف به أصولياً لأن بعض الشيء لا يكون نفس الشيء ، والمراد من الأدلة القواعد الكلية التى تصلح أن تكون كبريات لصغريات سهلة الحصول مأخوذة من الكتاب والسنة والإجماع ويكون المجموع هو الدليل الذى يثبت به الأحكام الشرعية العملية التى هى الفقه ، فقولنا كل أمر يفيد الوجوب حقيقة وكل نهى يفيد التحريم حقيقة هاتان القضيتان وأمثالها مسائل علم أصول الفقه ودلائل الفقه بمعنى أن الكبريات التى عليها المعول فى استنباط الأحكام إذا ضمت إليها الصغريات المأخوذة من الكتاب مثلاً تقول قوله تعالى (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) أمر بإقامة الصلاة من قبل الله تعالى وكل أمر هو كذلك خال عن قرينة نذب أو إباحة أو معارض أو ناسخ وغير ذلك من صوارق الوجوب يفيد وجوب المأمور به ينتج أن أقيموا الصلاة يفيد وجوب

المأمور به وهو الصلاة فالمراد من الأدلة الإجمالية الكبرى فقط ، لأنها هي مسائل الأصول وقواعده وإطلاق الأدلة على الكتاب ونحوه إنما هو باعتبار أو صافها من كونها أسراً أو نهياً ونحو ذلك مع ما ينضم إليها من محمولاتها الجزئية ، التي هي أو صافها حتى يصير المجموع قضية صغرى ولا بد أن ينضم إليها الكبرى التي هي القاعدة الأصولية ، وكل منهما دليل بالقوة لا بالفعل وإنما يصير دليلاً بالفعل بعد التركيب المذكور وإنما جعلت القواعد الكلية هي أدلة الفقه لأنها هي العمدة في الاستدلال وإن كان تمام الدليل الذي يستند إليه المجتهد عند الاستنباط إنما هو بالصغرى لكن الصغرى لا يبيح عنها في الأصول (وما يتوصل به إلى الأدلة) عند تعارضها وهي المرجحات ، وذلك يرجع إلى معرفة شرائط الاستدلال لتقديم النص على الظاهر والمتواتر على الآحاد والخاص على العام ، والمطلق على المقيّد ، بشرطه ونحوه مما يأتي من فصل التراجيح فلا بد من معرفة الأدلة ومعرفة الأسباب التي بها يترجع بعضها على بعض ، وإنما جعل ذلك من أصول الفقه لأن المقصود من معرفة أدلة الفقه استنباط الأحكام منها ، ولا يمكن الاستنباط منها إلا بعد معرفة التعارض والتراجيح لأن دلائل الفقه مفيدة للظن غالباً ، والمظنونات قابلة للتعارض ، محتاجة للتجريح ، فصار معرفة ذلك من أصول الفقه (علي سبيل الاجمال) أي على طريق ووصف هو الاجمال ، أي عدم عدم التعمين في متعلقها وهو الحكم الذي يثبت بها بأن لا تكون بحكم بعينه . فإضافة سبيل إلى الاجمال بيانية ووصف الأدلة بالاجمال بالمعنى المذكور من وصف الشيء بحال متعلقه ، فإن قيل الأدلة موضوع الأصول فلا تصلح تعريفه ، لأن تعريف العلم غير موضوعه ، ولكل علم مبادئ وموضوع ومسائل أجيب بأن المقصود من التعريف تمييز الماهية عن جميع ما عداها ، وذلك حاصل ، لأن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وحاصله عدم تسليم أن الموضوع لا يصلح للتعريف المقصود به الإطلاع على الذاتيات لمنافاة الموضوع ، ثم ما يتوصل به إلى معرفة الأدلة يجر إلى صفات المجتهد فاحتيج إلى جعل القواعد الدالة على صفات المجتهد (٣ - نزعة المشتاق)

من أبواب أصول الفقه فهذه الثلاثة يعنى طرق الفقه على سبيل الاجمال وما يتوصل به إلى الأدلة عند التعارض وهى المرجحات وصفات المجتهد أصول الفقه ، (والأدلة) التى تستفاد منها الأحكام الشرعية (خطاب الله عز وجل) أى كلامه اللفظى المنزل على رسوله صلى الله عليه وسلم لا النفسى ، لأنه لا بحث للأصولى إلا فى الكلام اللفظى من جهة الاستدلال به على الأحكام ، وكون المراد بالخطاب هو الخطاب اللفظى المبحوث عنه فى الأصول لا ينافى تعريف الحكم المتعارف بينهم واصطلحوا بما ذكروه من قولهم الحكم خطاب الله ، أى كلامه النفسى الأزلى الخ لأن الكلام اللفظى والنفسى متحدان ذاتاً وماهية ، باعتبار تحقق حقيقة الكلام مختلفان من جهة أن الكلام النفسى اعتبر فيه وجوده العلمى الأزلى ، والكلام اللفظى وجوده اللفظى ولا تحادها ذاتاً وماهية كان المفظوظ والمكتوب فى المصاحف والمقروء بالسنتنا كلام الله الأزلى والحادث إنما هو اللفظ والكتابة والقراءة فقط ، ولهذا دارت مباحث الأصوليين على أقسام نظم القرآن ، وذلك لأنه هو الذى علموه ووقفوا تمام الوقوف على مدلولاته ، وهو الذى يصح فيه التساؤل والتجارب ويتصف بالنص والظاهر والمؤول والحكم وغير ذلك فخصوه بالبحث ، وبنوا على ما يفهمون منه جميع الأحكام ، كذا فى سلم الوصول (وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم) والمراد به أقواله (وأفعاله) مما كان على وجه القربة والطاعة ، (وإقراره) أى سكوت النبي صلى الله عليه وسلم عند رؤية أحد يفعل شيئاً ولم يكن هناك مانع من الانكار فإنه دليل على جواز ذلك للفاعل وغيره على الأصح لأنه لا يقر أحداً على باطل وهو معصوم كغيره من الأنبياء (وإجماع الأمة) الإجماع لغة الاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أى اتفقوا وفى الشرع عبارة عن اتفاق مجتهدى الأمة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فى عصر على أى أمر كان ، ولو بلام معصوم أو بلوغ عدد تواتر أو غير صحابى أو قصر الزمن كما فى لب الأصول ، ولا بد له من مستند وهو على مراتب يأتى بيانها إن شاء الله تعالى ، (والقياس) هو لغة التقدير

وشرعا حمل معلوم على معلوم لمساواته له في علة حكمه أو مساواة محل لا آخر في علة حكم شرعى له وله أركان وشروط وأنواع مبينة في بابها ، (والبقاء على حكم الأصل) وهو المسمى بالاستصحاب ومعناه أن ما ثبت في الزمان الماضى فالأصل بقاءه في الزمان المستقبل مأخوذ من المصاحبة وهى بقاء ذلك الأمر ما لم يوجد ما يغيره ، فيقال الحكم الفلانى قد كان فيما مضى ولم يظن عدمه فهو مضمون البقاء والاستصحاب أقسام مبينة في محلها (وفتيا العالم) أى المجتهد اجتهدا مطلقا لأن المفتى عند الأصوليين هو المجتهد فأما من يحفظ أقوال المجتهدين فليس بمفتى (في حق العامة) العامى من ليس له أهلية الاجتهاد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتمدة في الاجتهاد فيلزمه الأخذ بفتوى الأئمة المجتهدين لقوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون » فلو لم يكن قول المفتى حجة يجب العمل بها لما أمر بسؤاله ثم هذا الأمر بالسؤال عام فيمن لا يعلم عاميا كان أو عالما ببعض العلوم غير عالم بحكم مسألة لزمته لتعلق السؤال بعلة عدم العلم وللإجماع على أن العامة لم تنزل في زمن الصحابة والتابعين وأتباعهم قبل حدوث الخلفين يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الأحكام الشرعية والمجتهد في الحقيقة مدرك لأحكام الله ومبين لها بنظره في المآخذ الشرعية وليس مثبتا للأحكام بمعنى أنه حاكم بالذات حتى يكون لذاته خطاب نفسى يتعلق بفعل المكلفين وتقليد الأئمة في اجتهادهم ليس تركا للآيات والأحاديث ، بل هو عين التمسك بهما والتقليد الذى منعه مالك وجمهور العلماء ، وقالوا بابطاله هو تقليد من ليس قوله حجة على غيره ، وهو تقليد غير المجتهد لغير المجتهد ، وتقليد المجتهد لغيره (وما يتوصل به إلى الأدلة فهو الكلام على تفصيل هذه الأدلة ووجهها) يعنى وجه دلالاتها ككون الدليل دل على أن الحكم كذا من جهة كونه نصا أو ظاهرا وأمرأ أو نهيا أو خاصا أو عاما أو مطلقا أو مقيدا أو غير ذلك ، (وترتيب بعضها على بعض) عند اجتماعها وتنافي مدلولاتها وذلك كالنص والظاهر والمقيد والمطلق بشرطه والمقولات والآحاد والقياس الجلى والخفى فيقدم الأول منها على مقابله وغير ذلك من أسباب الترجيح المذكورة في

محلها . (وأول ما يبدأ به الكلام على خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم لأنهما أصل لما سواهما) من الأدلة ، وهى اجماع الأمة والقياس والبقاء على حكم الأصل وفتيا العالم ، أما كون أصل الاجماع الكتاب فقوله تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعدما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيراً » وإذا كان اتباع غير سبيلهم حراماً كان اتباعه واجباً والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، وأما كون أصل الاجماع السنة فحديث « ان الله أجاركم من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا ، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق وان لا تجتمعوا على ضلالة » أخرجه أبو داود عن أبي مالك الأشعري والحديث قد روى بطرق متعددة مجموعها يفيد التواتر المعنوى وأيضاً لا اجماع إلا عن مستند من كتاب أو سنة لكنه إنما يحتاج إلى المستند فى تحققه فى نفسه لا فى دلالة على الحكم إذ لا حاجة للمستند به إلى المستند إذ يكفي أن يقول الحكم كذا لأنهم أجمعوا عليه بخلاف القياس فإن الاستدلال به لا يكفي بدون واحد من الثلاثة أما كون أصل القياس الكتاب فلقوله تعالى « ولوروده إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » قالوا أولو الأمر هم العلماء والاستنباط هو القياس وقوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » وغير ذلك من الآيات ، وأما كون أصله السنة فقوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه إلى اليمن كيف تقضي إذا عرض لك قضاء ؟ قال : أفضى بكتاب الله ، قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم : قال فإن لم تجد فى سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد رأيي ولا آلو ، قال فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره ، وقال الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضاه رسول الله ، وهذا الحديث مما يتلقى بالقبول ، وأيضاً القياس يحتاج فى حصوله إلى كتاب أو سنة أو اجماع فالاستدلال به لا يمكن بدون واحد من هذه الثلاثة : والعلة مستنبطة منها ، وأما كون أصل البقاء على الأصل ، أى براءة الذمة من التكليف قبل ورود الشرع فن الكتاب قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا »

وقوله تعالى : « ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون ، وأما فتيا العالم فندليل حجيتها قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » ، وأيضا إنما كانت فتياه حجة لرجوعها إلى كتاب أوسنة أو اجماع الأئمة أو القياس فان خرجت عن واحد منها فلبست حجة ولا يجوز العمل بها (ويدخل في ذلك) أى فى الكلام على خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم (الكلام على أقسام الكلام) من جهة كونه مهملا ومستعملا وتقسيم المستعمل إلى اسم وفعل وحرف كما سيذكره وفى الحقيقة هذا وأمثاله مما وضع فى فن الأصول مما لا ينبئ عليه فرع فقهي وضعه فى هذا الفن تطفل وعارية (والحقيقة والمجاز من جهة تعريفهما وبيان أقسامهما وان الحقيقة احق بالارادة مالم يوجد صاوف عنها وبيان الوجوه التى تعرف بها الحقيقة من المجاز (والأمر) من جهة بيان معناه وبيان المعانى التى تستعمل فيها صيغته وماهو حقيقته منها وماهو مجاز باتفاق واختلاف وبيان ان الأمر هل يقتضى الفور أو التكرار أولا وغير ذلك من الابحاث المتعلقة به (والنهي) من جهة بيان معناه وان صيغته أى شىء يقتضى وبيان ما يخالف فيه النهى الأمر وأنه يقتضى فسادا أولا وغير ذلك (والعموم) من جهة بيان معناه والصيغ الموضوعه له وبيان مقتضى صيغته وبيان ما يصح فيه دعوى العموم ومالا يصح (والخصوص) من جهة بيان معنى التخصيص وبيان ما يجوز دخوله فيه ومالا يجوز وبيان منتهى التخصيص وبيان الأدلة التى يجوز التخصيص بها والتى لايجوز وغير ذلك (والجمل) من جهة بيان معناه وبيان أسباب الإجمال وبيان الألفاظ المختلف فى إجمالها وعدمه والمتفق على إجمالها وغير ذلك (والمبين) من جهة بيان معناه وبيان مايقع به البيان وبيان أن تأخير البيان عن وقت الخطاب أر الحاجة جائز أولا (والمؤول) من جهة بيان معناه وبيان دواعى التأويل ولم يذكر المصنف المؤول إلا أن الأبحاث المتعلقة بغيره مشتملة عليه كمبحث تخصيص العموم فإن تخصيص العموم صرف اللفظ عن ظاهره لموجب اقتضى ذلك وقد ذكر المصنف مقابل المؤول وهو الظاهر وعرفه فى مبحث المجمل والمبين ويمكن أن يكون

اكتفى بذكر مقابله عن ذكره والمؤول يسمى ظاهراً بالدليل (والناسخ والمنسوخ) من جهة بيان معنى النسخ وبيان ما يجوز نسخه وما لا يجوز نسخه وبيان وجوه النسخ وبيان ما يجوز النسخ به وما لا يجوز النسخ وبيان ما يعرف به النسخ من المنسوخ وغير ذلك وإنما دخلت هذه الأقسام في الكلام على خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم لأن الأصول إنما يبحث عن أحوال الأدلة التي لها مدخل في إفادة الأحكام الشرعية ككون اللفظ أمراً يفيد الوجوب أو نهياً يفيد التحريم أو عاماً أو خاصاً أو ظاهراً أو مبيهاً أو غير ذلك مما له مدخل في إثبات الأحكام الشرعية بخلاف ما لا دخل له في ذلك فلا يبحث عنه (ثم) بعد الكلام على ما ذكرنا ذكر (الكلام في أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم) من جهة كونها لا تخلو عن أن تكون قرينة أو غير قرينة والأولى لا تخلو على ثلاثة أوجه وأن الفعل يقع به جميع أنواع البيان كبيان المجمل وتخصيص العموم وغير ذلك (وإقراره) من جهة أنه يدل على جواز الشيء المقر عليه وأن العمل إما أن يكون واقعاً بين يديه أو في زمانه وهو إما أن يكون مشتهراً أو خفياً (لأنها) أي الأفعال (يجريان مجرى أقواله في البيان) كبيان المجمل وتخصيص العموم وغير ذلك قال الله تعالى « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » وهو أعم من أن يكون بالقول أو الفعل أو الإقرار (ثم الكلام في الإخبار) من جهة تعريفه وتقسيمه إلى مقطوع بصدقه ومقطوع بكذبه وآحاد ومتواتر وتقسيم الآحاد إلى مسند ومرسل وبيان صفة الراوى وبيان من يقبل خبره وبيان من لا يقبل خبره وغير ذلك (لأنها طريق إلى معرفة ما ذكرناه من الأقوال والأفعال) وطريق الشيء أدنى منه رتبة فيؤخر عنه وضعاً (ثم الكلام في الإجماع) من جهة بيان معناه وأنه من الحجج الشرعية وأنه لا ينعقد إلا عن مسند وأنه يتنوع إلى أنواع وبيان ما يصح من الإجماع وما لا يصح ومن يعتبر قوله في الإجماع ومن لا يعتبر قوله وغير ذلك وإنما أخرج الكلام في الإجماع عن الكلام على خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله (لأنه) أي الحال والشأن (يثبت

(كونه) أى الاجماع (دليلاً بخطاب الله وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم)
 والثابت بالشئ . يتأخر عنه وجوداً وحصولاً فكذا ذكرراً ووضعاً وتقدماً دليل
 ثبوت الاجماع بالكتاب والسنة (وعنهما ينعقد) الاجماع فلا إجماع إلا عن
 مستند شرعى فى الواقع ونفس الأمر ولا يشترط العلم بالمستند بل إن الاجماع متى
 تم كان ذلك دليلاً على أنه له مستنداً وإن لم يعلم عين القائل (ثم الكلام فى
 القياس) من جهة بيان معناه وأنه من الحجج الشرعية فى الأحكام العقلية والشرعية
 وبيان أقسامه وبيان ما يجرى فيه وما لا يجرى فيه وبيان يجوزان يعلل
 وما لا يجوزان يعلل وغير ذلك وإنما آخر الكلام على القياس عما سبق من الأدلة
 (لأنه ثبت كونه) أى القياس (دليلاً بما ذكر من الأدلة) التى هى الكتاب
 والسنة والاجماع أما ثبوته بالكتاب والسنة فقد تقدم ذكرها وأما ثبوته بالاجماع
 فقد قال ابن عقيل الحنبلى وقد بلغ التواتر المعنوى عن الصحابة باستعماله وهو
 قطعى وقال الصنفى الهندى دليل الاجماع هو المقول عليه عند الجاهل من الحققةين
 وقال ابن دقيق العيد عندى أن المعتمد اشتهاى العمل بالقياس فى أقطار الأرض شرقاً
 وغرباً قرناً بعد قرن عند جمهور الأمة إلا عند شذوذ متأخرين وقال وهذا أقوى
 الأدلة ١٥ . (وإليها يستند) فى وجوده وتحقيقه حتى قيل إن الأصول الثلاثة
 مطلقة لأن كل واحد مثبت للحكم والقياس أصل من وجه دون وجه إذ هو أصل
 بالنسبة للحكم فرع بالنسبة للعلة إذ العلة مستنبطة من مواردها فيكون الحكم
 الثابت به ثابتاً بها وأثر القياس فى اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص إلى
 العموم يعنى يظهر أن الوصف عام بعد ما كان خصوصه ظاهراً والاجماع وإن
 احتجاج إلى مستند شرعى فإنما يحتاج إليه فى تحقيقه فى نفس الأمر لافى نفس
 الدلالة على الحكم فإن المستدل به لا يحتاج إلى ملاحظة السند بخلاف القياس
 فإن المستدل به لا يكفى بدون واحد من الثلاثة والعلة مستنبطة منها (ثم نذكر
 حكم الأشياء فى الأصل) يعنى قبل مجيء الشرع هل الأصل فى الأشياء الحظر
 أو الإباحة أو الوقف مع بيان ما هو الأصح من الأقاويل والدليل على ذلك وإنما

آخر ذكر حكم الأشياء في الأصل عن جميع ما تقدم ذكره من الأدلة (لأن المجتهد إنما يفرع إليه) أى إلى تعرف حكم الأشياء في الأصل عند عدم هذه الأدلة (فناسب ذكره مؤخراً عنها) ثم نذكر فتيا العالم وصفة المفتى (وهى شروط الاجتهاد فإن المفتى عند الأصوليين هو المجتهد وتسمية الناقل لفتوى المجتهد فى حادثة سئل عنها مفتياً مجاز (والمستفتى) وهو السائل وصفته أن لا يكون مجتهداً وإنما ذكرنا فتيا العالم وصفة المفتى مؤخراً عن جميع ما تقدم (لأنه إنما يصير طريقاً للحكم) أى للعلم بالحكم (بعد العلم بما ذكرناه) من الأدلة فناسب أن يكون مؤخراً عن الجميع (ثم نذكر حكم الاجتهاد وما يتعلق به) من الأحكام والشروط التى يجوز فيها الاجتهاد والى لا يجوز فيها الاجتهاد والخلاف فى أن كل مجتهد مصيب أولاً وما هو الحق فى ذلك وغير ذلك (إن شاء الله تعالى) (باب أقسام الكلام) جميع ما يتلفظ به من الكلام ضربان مهمل ومستعمل فالمهمل ما لم يوضع للإفادة كدبر مقلوب زيد والمستعمل ما وضع للإفادة وذلك ضربان أحدهما (أى لفظ مستعمل (يفيد معنى فيما) أى مدلول (وضع) ذلك اللفظ (له) أى لذلك المدلول (وهى الألقاب كزيد وعمرو) واسم الجنس كرجل وتمر (وما أشبهه) من كل ما وضع للإفادة وفى التمثيل بزيد وعمرو تنبيه على مغايرة اللقب باصطلاح أهل الأصول للقب باصطلاح أهل النحاة فالعلم بأنواعه الثلاثة لقب أصولى كذا فى حاشية العطار (والثانى ما) أى لفظ يفيد معنى موجود ذلك (فيما) أى مدلول (وضع) أى ذلك اللفظ له (وغيره وذلك ثلاثة أشياء اسم وفعل وحرف) فالإسم يفيدنا معنى وهو مفهوم الإسم وهو كلمة دلت على معنى فى نفسها ولم تقترن بزمن وضعاً وهذا المعنى المفهوم يوجد فى مدلول الإسم كزيد وعمرو ويكر ورجل وغيرها ومدلوله وما صدقه ألقاها وهذا المفهوم موجود فى هذه الألفاظ وكذا لفظ الفعل له مفهوم ومدلول فمدلوله لفظة ضرب يضرب واضرب ومفهومه كلمة دلت على معنى فى نفسها واقترنت بزمن وضعاً وهذا المعنى يوجد فى مدلوله وكذا الحرف

له مفهوم ومدلول ومفهومه يوجد في مدلوله (على ما يسميه أهل النحو فالإسم كل كلمة دلت على معنى في نفسها) خرج به الحرف وكلمة في إمامية في المواضع الثلاثة أى دلت بسبب نفسها لاستقلالها والحرف بسبب انضمام غيره لعدم استقلاله فله في نفسه معنى ولكن لا يستقل بإفادته وهو مذهب البيانيين ولذا أجروا فيه الإستعارة ، أو ظرفية مجازية باعتبار فهم السامع المعنى من اللفظ فكأنه كامن فيه وعلى هذا فلا معنى للحرف أصلاً وإنما يدل على معنى في غيره وهو المشهور عند النحاة (مجرد ذلك المعنى عن زمان) خرج به الفعل لا نحو أمس وإلا فإن مدلوله نفس الزمان لا أنه مقترن به والمراد مجرد عن الزمان وضعاً لئلا يخرج نحو الصبح وهو الشرب أول النهار والغبوق وهو الشرب آخره والقبل وهو الشرب وسطه فان معناها مقترن بمطلق زمن كالصباح ولا يعلم أهو ماض ام غيره أما الفعل فيقترن وضعاً بأحد الأزمنة على التعيين وكون المضارع للحال أو الاستقبال لا يضر لانه لم يوضع إلا لأحدهما ووضع الآخر بوضع ثان فلذا يحصل فيه اللبس ودخل بقولنا وضعاً الوصف كاسم الفاعل والفعول فان كونه حقيقة في الحال ليس من وضعه بل بطريق اللزوم من ان الحدث المدلول له لا بد له من زمان ولا يكون حاصل حقيقة إلا في حال اطلاقه (كالرجل والفرس والحمار وغير ذلك والفعل كل كلمة دلت على معنى في نفسها مقترن) ذلك المعنى بزمان وضعاً (كقولك ضرب ويقوم وما أشبهه والحرف مالا يدل على معنى في نفسه ودل على معنى في غيره كمن والى وعلى وأمثاله وقل كلام مفيد ما بنى من اسمين كقولك زيد قائم وعمر واخوك أو ما بنى من اسم وفعل كقولك خرج زيد ويقوم عمرو وأما ما بنى من فعلين أو حرفين (كإليت (أو حرف واسم) كإيازيد (أو حرف وفعل) كإياسجدوا (فلا يصح إلا ان يقدر فيه شيء) مما ذكرنا من الاسم والفعل (كقولك يازيد فان معناه أدعو زيدا) ويا هؤلاء اسجدوا ويا هؤلاء ليت قومي يعلمون (باب الحقيقة والمجاز) الحقيقة والمجاز إذا أطلق كل واحد منهما ينصرفان إلى اللغوى قال المصنف (والاسماء المفيدة ينقسم باعتبار

المفرد فيه (إلى حقيقة ومجاز) لغوى كقولك رأيت اسداً في الحمام فيقال هذا الكلام مجاز أى باعتبار مفرد فيه ويحتمل أن يكون مراده التعميم فيكون المراد حقيقة لغوية مفردة ومركبة وحقيقة عقلية والمجاز مفرد لغوى ومركب لغوى ومجاز عقلى (وقد وردت اللغة) يعنى كلام العرب (بالجميع ونزل به القرآن) وألف بعضهم كتباً في مجازات اللغة والقرآن فلا التفات لمن منعه (ومن الناس من انكر المجاز) في لغة العرب وهو الاستاذ ابو اسحاق الاسفراينى ابراهيم بن محمد بن ابراهيم أحد أئمة الدين كلاماً واصولاً وفروعاً أجمعت الأئمة على تبجيله وتعظيمه وجمعه شروط الامامة قال ذلك الشيخ ابو اسحاق الشيرازي في درس شيخنا القاضى أبى الطيب الطبرى ١ هـ وإذا اطلق الاستاذ في فن الأصول ينصرف اليه وحجته في انكار المجاز ان المجاز يستدعى منقولاً عنه متقدماً ومنقولاً اليه متأخراً وليس في لغة العرب تقديم ولا تأخير بل كل زمان قدر ان العرب قد نطقت فيه بالحقيقة نطقت فيه بالمجاز على وجه واحد فجعل هذا حقيقة وهذا مجاز ضرب من التحكم والجواب انا لانسلم له ان الحقيقة لا بد من تقديمها على المجاز فان المجاز لا يعقل إلا إذا كانت الحقيقة موجودة ولكن التاريخ مجهول والجهل بالتاريخ لا يدل على عدم التقديم والتأخير وقال امام الحرمين فى التلخيص والغزالي فى المنحول الظن بالاستاذ انه لا يصح عنه هذا القول وقال ابن السبكي ليس مراد من انكر المجاز فى اللغة ان العرب لم تنطق بمثل قولك للرجل الشجاع اسداً فان ذلك مكابرة ولكن هو دائرين امرين إما أن يدعى ان جميع الالفاظ حقائق ويكتفى فى الحقيقة بالاستعمال وان لم يكن باصل الوضع وهذا مسلم ويعود البحث لفظياً وان أراد استواء الكل فى اصل الوضع قال القاضى فى مختصر التقریب فهذه مراغمة للحقائق فانا نعلم ان العرب ما وضعت اسم الحمار للبليد ١ هـ . (وقال ابن داود) هو ابو بكر محمد بن داود ابن على بن خلف الاصبهانى الظاهري كان ينافر أبا العباس بن سريج كان عالماً بالفقه وله تصانيف عديدة توفي يوم الاثنين تاسع عشر رمضان سنة اربع وتسعين

وعمره اثنان وأربعون سنة وفي يوم وفاته توفي يوسف بن يعقوب القاضي رحمهما الله (ليس في القرآن مجاز) والذي انكره جماعة منهم الظاهرية وابن القاضي من الشافعية وابن خوير منداد من المالكية وشبهتهم أن المجاز اخو الكذب وأنه يؤدي إلى الالباس وان المتكلم لا يصير اليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة وذلك محال على الله وأيضاً لو صح لصح ان يطلق على الله متجاوز وهو ممنوع والجواب بالفارق بين المجاز والكذب بنصب القرينة في المجاز الدالة على ارادة خلاف الظاهر بخلاف الكذب فانه لا قرينه على ارادته لاجل ترويقه . ولا إلباس مع نصب القرينة الدالة على خلاف الظاهر ولا نسلم ان المتكلم لا يصير إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة بل يصير اليه لكونه ابلغ كيف وهو واقع في كلام الله تعالى ولو سقط المجاز من القرآن لسقط شرط الحسن وأما عدم صحة اطلاق متجاوز على الله فلان اسماء الله تعالى وكذا صفاته توقيفية وان سلم دورانها مع المعنى لكن بشرط ان لا يجرى نقصا وما هنا كذلك لانه يطلق المتجاوز على من يتعاطى ما لا يجوز ولا ينبغي لانه مشتق من الجواز وهو التعدي (وهذا خطأ) ظاهر (لقوله تعالى جدارا يريد ان ينقض ونحن نعلم ضرورة) وبداهة (ان لا ارادة للجدار) لانها عبارة عن الميل إلى الشيء مع الشعور وإذا كان كذلك تعين كونها مجازاً عن الميل (وقال تعالى واسأل القرية ونحن نعلم ضرورة ان القرية لا تخاطب فدل على انه مجاز) بالحذف والاصل واسأل أهل القرية أو مجاز لغوي باستعمال القرية في أهلها لا يقال الارادة محمولة على حقيقتها لانه لا يتعذر على الله خلق الإرادة في الجدار والقرية المراد بها مجتمع الناس لان هذا ممنوع لانه ليس المراد من القرية الناس المجتمعون لأن القرية هي المحل الذي يقع فيه الاجتماع لانفس الاجتماع ومن ذلك اسم الزمن الذي يقع فيه الحيز قرء وجواب الجدران غير واقع على وفق الاختيار في عموم الاوقات بل ان وقع فانما يقع بتقدير تحدى النبي عليه الصلاة والسلام ولم يكن كذلك فيما نحن فيه ثم ان امكن تحيل ما قالوه مع بعده فما يعتذر عن قوله تعالى تجرى من تحتها الانهار والانهار غير جارية

وعن قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا وهو غير مشتعل وعن قوله تعالى واخفض
لهما جناح الذل والذل لاجناح له وعن قوله تعالى الحج اشهر معلومات والاشهر
ليست هي الحج وإنما هي ظرف وعن قوله تعالى لهدمت صوامع وبيع والصلوات
لا تهدم وغير ذلك وبهذا المثال الأخير حير ابن سيريج بن داود الظاهري (فأما
الحقيقة) فهي في الأصل فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء إذا ثبت أو بمعنى
مفعول من حققت الشيء إذا أثبتته ، نقل إلى الكلمة الثابتة أو المثبتة في مكانها
الأصلي والتاء فيها للنقل من الوصفية إلى الاسمية ومعناه ان اللفظ إذا صار بنفسه
اسماً لغلبة الاستعمال بعد ما كان وصفاً كانت اسميته فرعاً لوصفيته فتجعل التاء
علامة للفرعية كما جعل كذلك في علامة لمن كثر علمه (فهي الأصل) أي الراجح
في الكلام والمجاز خلاف الأصل فإذا دار اللفظ بين احتمال المجاز واحتمال
الحقيقة فاحتمال الحقيقة أرجح وبيان وجه رجحانها على المجاز بأنها تتوقف على
أمر واحد وهو الوضع والمجاز يتوقف على ثلاثة أمور الوضع الأول والمناسبة
والنقل (وهي كل لفظ يستعمل) أي قصداً (فيما وضع له من غير نقل) عن
موضوعه الأول قال في التلويح ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له أو غيره
طلب دلالاته وأرادته فمجرد الذكر لا يكون استعمالاً لقوله يستعمل يخرج مالم
يستعمل أصلاً واللفظ الغاط وقوله فيما وضع له يخرج المجاز واستعمال الصلاة عند
الفقهاء في الأقوال والأفعال لأن الظاهر ان المراد بالوضع الوضع اللغوي كما يتبادر
من قوله من غير نقل والمقابلة بالتعريف الثاني (وقيل ما يستعمل فيما اصطلاح على
التخاطب فيه) المراد بالاصطلاح مطلق العرف المتبادر للغة والشرع والعرف
العام والخاص لا خصوص العرف الخاص وان كان مسمى الاصطلاح اصطلاحاً
والقرينة تعلق التخاطب به المراد منه الحقيقة في ضمن فرد مبهم والمعنى في
اصطلاح أي عرف يقع التخاطب أي مخاطب كان والتخاطب تفاعل من الخطاب
قال الزركشي مما ينبغي التنبيه له أن الوضع في اللغوية غير الوضع في الشرعية
والعرفية فانه في اللغوية تعيين اللفظ بإزاء المعنى وأما في الأخيرين فبمعنى غلبة

الاستعمال فانه لم ينقل عن الشارع انه وضع لفظ الصلاة والصوم بازاء معنيهما الشرعيين بل غلب استعمال الشارع لهما فيهما وكذا لم يضع اهل العرف لفظ القارورة للطرف من الزجاج على جهة الاصطلاح بل غلب استعمالهم ومن هنا منع بعضهم ادخال الأنواع الثلاثة في الحد للزوم استعمال المشترك فيه ولقائل أن يقول ان الوضع فيهما كالوضع فيها وإنما الاختلاف في سبب العلم بذلك ففي اللغوية الاعلام بانه وضع لذلك وفي غيرها بكثرة الاستعمال اه وهذا التعريف الثانى شامل للحقيقة باقسامها اعنى اللغوية والشرعية والعرفية العامة والخاصة ويمكن شمول الأول لها بان يقال المراد من قوله من غير نقل عن معناه اعم من ان يكون لغويا أو شرعيا أو عرفيا عاما أو خاصا ويكون الاختلاف بين التعريفين بالأوضحية والأظهرية وكون الثانى للماهية (وقد يكون للحقيقة مجاز كالبحر حقيقة للماء الكثير المجتمع ملحا كان أو عذبا أو الملح فقط وقد غلب عليه حتى قل في العذب وهو قول سرجوح اكثرى مجاز في الفرس الجواد) أى واسع الجرى كثير العدو ومنه قوله عليه الصلاة والسلام في مندوب فرس لطلحة وقد ركبته عرباناً إني وجدته بجرأ أى واسع الجرى (والرجل العالم) سعى به لسعة علمه وكثرته وفي الحديث ذلك البحر بن عباس ويطلق مجازا على الرجل الكريم لسعة كرمه وكثرة معرفته واحسانه وبناء على أن الحقيقة هى الأصل أى الراجح فى الكلام (فإذا ورد اللفظ حمل) الاستعمال اطلاق اللفظ وارادة معناه وأما الوضع فتعيين اللفظ بازاء المعنى وأما الحمل ففهم المعنى من اللفظ هذا هو الفرق بين الثلاثة فالأول صفة المتكلم والثانى صفة الواضع والثالث صفة السامع كما افاده الكمال بن ابى الشريف فى حواشى جمع الجوامع فالوضع سابق والحمل لاحق والاستعمال متوسط (على الحقيقة باطلاق) وعدم القرينة التصارفة عن المعنى الحقيقى واعلم أنه إذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل أو كانا مستعملين والحقيقة أغلب فالعبرة بالحقيقة بالاتفاق وإن كانا فى الإستعمال سواء بأن كانت الحقيقة متعارفة والمجاز متعارفا فقال أكثر الأصوليين يجب حمله على الحقيقة

وقيل يحمل عليهما فيكون حكمه حكم المشترك بين معنيين عند عدم القرينة التي تعين أحدهما والذي قال يحمل عليهما هو الإمام الشافعي ، وإن كان استعماله في المجازي أكثر وهو المسمى بالمجاز الراجح فعند أبي حنيفة المعنى الحقيقي أولى لأصاليته وعند صاحبيه المجازي أولى لكونها مرجوحة واختار الإمام في المعالم والبيضاوي في المنهاج استواءهما لأن كلا راجح من وجه الحقيقة بالأصالة والمجاز بالغلبة فيتمتعان ولا يحمل على أحدهما إلا بالنية اهـ وأما إذا هجر المعنى الحقيقي بالكلية فقد صار حقيقة عرفية فيجب الحمل عليه قطعاً وفي الأشباه والنظائر للعلامة السيوطي قاعدة الأصل في الكلام الحقيقة وذلك في فروع منها ما لو وقف على أولاده أو أوصى لهم لا يدخل في ذلك ولد الولد في الأصح لأن اسم الولد حقيقة في ولد الصلب وفي وجهه يعم حملاً للفظ على الحقيقة والمجاز ومنها لو حلف لا يبيع أو لا يشتري أو لا يضرب عبده فوكل بذلك لم يحنث حملاً للفظ على الحقيقة وفي قول إن كان ممن لا يتولاه بنفسه كالسلطان أو كان الخلف عليه مما لا يعتاده الخالف فعله بنفسه كالبناء حنث إذا أمر بفعله ومنها لو قال وقفت على حفاظ القرآن لم يدخل من كان حافظاً ثم نسي لأنه لا يطلق عليه حافظ إلا مجازاً باعتبار ما كان . نقله الأسنوي ومنها لو حلف لا يبيع ولا يشتري أو لا يستأجر أو نحو ذلك لا يحنث إلا بالصحيح دون الفاسد بناء على أن الحقائق الشرعية إنما تتعلق بالصحيح دون الفاسد وتام التفريع فيه فانظره (ولا يحمل على المجاز إلا بدليل) يدل عليه من ذلك قوله تعالى أو لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً وقرئ أو لمستم النساء فقال الشافعي وأصحابه لمس المرأة ناقض واستدلوا على ذلك بأن الآية صرحت بأن اللمس من جملة الأحداث الموجبة للوضوء وهو حقيقة في لمس اليد ويؤيد بقاءه على المعنى الحقيقي قراءة أو لمستم فإنها ظاهرة في مجرد اللمس من دون جماع وقال أبو حنيفة وأصحابه يجب المصير إلى المجاز وهو أن اللمس مراد به الجماع لوجود الدليل على ذلك وهو حديث عائشة في التقييل وحديثها في لمسها لبطن قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ثبت مرفوعاً وموقوفاً والرفع زيادة يجب المصير إليها

كما هو مذهب أهل الأصول ومن ذلك احتجاج الشافعية على من وجد سلته عند
المفلس فهو أولى بها من سائر الغرماء بقوله صلى الله عليه وسلم أيما رجل أفلس
فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجد بهينه فتقول الحنفية صاحب المتاع حقيقة
هو من في يده المتاع وهو المفلس مجاز فيمن كانت بيده لأن إطلاق اللفظ بعد
ذهاب المعنى المشتق منه مجاز وجوابهم أن الدليل على تعيين المجاز أنه لو أريد
به المفلس لم يكن لاشتراط التفليس معنى ولقال فهو أحق بمتاعه فلما أتى الحديث
بالظاهر دون المضمّر دل على أنه غير ما أريد بالمضمّر (وقد يكون له) أى للفظ
الموضوع لمعنى حقيقى (مجاز) أى معنى مجازى يستعمل فيه فالحقيقة لا تستلزم
المجاز وهذا لاخلاف فيه إذ الوضع الأول لا يستلزم الثانى وليس كل حقيقة تكون
فى غيرها علاقة مسوغة للتجاوز (وهو أكثر اللغات) يعنى أن الحقائق التى لا مجاز
لها أكثر من الحقائق التى لها مجازات ويؤخذ منه أن المجاز ليس بغالب وهو
الأصح كما فى لب الأصول خلافاً لابن جنى حيث ادعى أن المجاز غالب على كل لغة
سواء لغة العرب أو غيرها (فيحمل) اللفظ تى لا مجاز له (على ما وضع له) كما
حمل اللفظ الذى له معنى مجازى على الحقيقة عند عدم الدليل الصارف عنها (وأما
المجاز) فهو فى الأصل مفعّل من جاز المكان يجوزّه إذا تعدّاه نقل إلى الكلمة
الجائزة أى المتعدية مكانها الأصلى أو المجوز بها على معنى أنهم جازوا بها مكانها
الأصلى أو مفعّل بمعنى الطريق يقال جعلت كذا مجازاً لحاجتى أى طريقاً لها
لأن المجاز الإصطلاحى طريق المبالغة وأما فى الإصطلاح (لخذه ما) أى لفظ
(نقل عما وضع له) لغة أو شرعاً أو عرفاً وخرج بهذا القيد الحقيقة والتعريف
الأحسن أن يقال هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له فى اصطلاح التخاطب
لملاحظة علاقة قرينة مانعة عن إرادته (وقل التخاطب به وقد يكون ذلك)
أى المجاز (زيادة أو نقصان) المجاز هنا من التجوز بمعنى التوسع بزيادة كلمة
أو نقصها كما قاله الجلال الحلى لأن حد المجاز السابق لا يصدق عليه وعدهما من
أقسام المجاز بالتعريف فيه تسمح قال عبد الحكيم على المطول إنه ليس من المجاز

ولذا لم يذكروها ابن الحاجب في مختصره اه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى
فيكون مستعملاً في غير ماوضع له ضرورة أنه إنما وضع للاستعمال في معنى لأنا
نقول لا نسلم أنه مستعمل للمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح (وتقديم
وتأخير) عده قوم من المجاز لأن تقديم مرتبته التأخير كالمفعول وتأخير مرتبته
التقديم كالأفعال نقل لكل واحد منهما عن مرتبته وحقه وهذا من المجاز بمعنى
التوسع في الكلام وليس من المجاز بالمعنى المتقدم (واستعارة فالزيادة كقوله
عز وجل ليس كمثل شيء والسكاف زائدة) وإلا فهي بمعنى مثل فيلزم ثبوت
المثل له سبحانه وتعالى وهو محال لأن النفي يعود إلى الحكم فقط وهو المشابهة
المفهومة من السكاف لا إلى متعلقاته وهو لفظ مثل وشيء فيكونان مثبتين وهذا
ماقاله الأكثرون ومنع آخرون زيادتها فمنهم من قال المثل بمعنى الصفة أو الذات
أى ليس كصفته شيء أو كذاته شيء والمحققون منهم على أنها باقية على حقيقتها
من نفي مثل مثله تعالى وذلك كناية عن نفي المثل تحقيقاً للمبالغة في التنزيه كما
في قولهم مثلك لا يبخل حيث نفوا البخل عن مثله والمراد لازمه أى أنت لا تبخل
وعدلوا عن ذلك تنزيهاً له عن تعلق البخل به ولو على سبيل النفي فكذا في الآية
(وكقوله تعالى واسأل القرية والمراد واسأل أهل القرية) فحذف المضاف وأقيم
المضاف إليه مقامه فانتصب انتصابه فصار واسأل القرية (والتقديم والتأخير
كقوله عز وجل والذي أخرج المرعى) أى أنبت مايرعاه الدواب غضا طرياً
(فجعله) بعد ذلك (غشاء) أى يابساً (أحوى) أى أسود من شدة الخضرة والرى
والمراد أخرج المرعى أحوى فجعله غشاء فقدم وأخر (والاستعارة كقوله تعالى جداراً
يريد أن ينقض فاستعار فيه لفظ الإرادة) بعد تشبيه الميل بالإرادة بوجود الجامع
وهو القرب من السقوط في كل (وما من مجاز إلا وله حقيقة لا ناقد بينا أن المجاز
ما نقل عن ماوضع له) وما وضع له هو الحقيقة فالنقل عما وضع له يستلزم ماوضع له
فان قيل إن هذا بحسب العقل ولا نزاع فيه أجيب بأن الحقيقة هي اللفظ المستعمل
فيما وضع له فالاستعمال قيد في تعريف الحقيقة فاللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال

لأيوصف بأنه حقيقة ولا مجاز فلا بد للمجاز أن يكون اللفظ قد استعمل فيما وضع له وإلا لعرى الوضع عن الفائدة وقيل إن المجاز لا يستلزم الحقيقة إذ لا مانع من أن يتجاوز باللفظ قبل استعماله فيما وضع له وفائدة الوضع حاصلة باستعماله فيما وضع له ثانياً والأول جزم به الشيخ أبو اسحق والقاضى وابن فورك وابن السمعاني وأبو الحسين البصرى والقاضى عبد الوهاب وعبد الجبار والإمام فخر الدين والأبيارى والراجح الثانى عند الآمدى وابن الحاجب ونقله ابن الساعاتى عن المحققين والحاصل أن المجاز يفتقر إلى سبق وضع وهذا متفق عليه وسبق استعمال وهذا مختلف فيه ثم اشترط سبق الاستعمال قيل مطلقاً ولابن السبكي تفصيل اختاره مذهباً كما قال فى شرح المختصر وهو أنه لا يشترط سبق الاستعمال لما عدا المصدر ويشترط لمصدر المجاز فلا يتحقق فى المشتق مجاز إلا إذا سبق استعمال مصدره حقيقة وإن لم يستعمل المشتق حقيقة (فصل ويعرف المجاز من الحقيقة بوجوه منها أن يصرحوا بأنه) أى هذا اللفظ فى هذا المعنى (مجاز) وفى ذلك حقيقة (وقد بين أهل اللغة ذلك وصنف أبو عبيدة) معمر بن المثنى التميمى بالولاء تميم قرىش البصرى النحوى العلامة ولد سنة عشر ومائة وتوفى سنة تسع وتسعين بالبصرة (كتاب المجاز فى القرآن) وصنف فيه أيضاً الإمام العلامة الشهير بسلطان العلماء وشيخ الإسلام أبى محمد عز الدين بن عبد السلام رضى الله عنه المصرى الشافعى كتابه المسمى بكتساب الإشارة إلى الإيجاز فى بعض أنواع المجاز توفى الشيخ سنة ستين وستائة واختصره جلال الدين السيوطى وسماه مجاز الفرسان إلى مجاز القرآن والمطبوع منها كتاب الشيخ عز الدين بن عبد السلام فيما أعلم (ومنها أن يستعمل اللفظ فيما لا يسبق إلى الفهم عند سماعه) إلا بالقرينة فإن سبق إلى الفهم بدونها فهو حقيقة فعلمة الحقيقة أن يتبادر المعنى مع الخلو عن القرينة وهو أقوى علائم الحقيقة وعليه مدار إثبات الوضع غالباً فإن قيل المشترك إذا استعمل فى معنيه أو معانيه فهو حقيقة مع أن معناه الخاص لا يتبادر بدون القرينة فوجدت الحقيقة بدون علامتها أجيب بأنه يتبادر جميع معانيه عند من قال (٤ - نزهة المشتاق)

بمحملة على الجميع أو أحد لا بعينه عند من منع حملة على الجميع واحتياج القرينة إنما هو لأجل تعيين المراد فإن قيل يكون مجازاً لوجود علامته أجيب بأنه لا يكون مجازاً لأن المجاز ما يحتاج في فهم نفس المعنى من اللفظ إلى القرينة لا ما يحتاج في تعيين المراد إليها وبيانه أن المشترك يدل بنفسه على أحد معنياه والقرينة لدفع المزاوجة وتحقيقه أن المقتضي للدلالة معنى متحقق وهو الوضع شخصاً إلا أن المزاوجة مانعة والقرينة دافعة للمانع وليس عدم المانع من تنمة المقتضى وأما المجاز فلا يدل على معناه المجازى بنفسه بل بواسطة القرينة فهي تنمة المقتضى وهو الوضع نوعاً فظهر الفرق (كقولهم في البليد حمار وفي الأبله تيس) فإنه لا يسبق إلى الفهم عند سماع اللفظ معنى منها بدون القرينة فدل على أنه مجاز (ومنها أن يوصف الشيء بما يستحيل وجوده) منه وأتصافه به عادة وإن أمكن عقلاً (كقوله تعالى وأسأل القرية ومنها أن لا يجري ولا يطرد) عدم الاطراد هو أن يستعمل اللفظ المجازى في محل لوجود علاقة ثم يجوز استعماله في محل آخر مع وجود تلك العلاقة فيستدل بذلك على كونها مجازاً وذلك لأن الحقيقة إذا وضعت وجب إطرادها وإلا كان ذلك نقضا للغة (كقولهم في الرجل الثقيل جبل) لثقله (ثم لا يقال ذلك في غيره) مما شاركه في وصف الثقل مع وجود الوصف المسوغ (ومنها أن لا ينصرف اللفظ فيما استعمل فيه) من المعنى المجازى بتثنية وجمع واشتقاق وتعلق بمعلوم (كتصرفه فيما وضع له) فيعلم بذلك أنه مجاز (كالأمر في معنى الفعل) والشأن والحال كقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد أى فعله وشأنه وقوله تعالى « أتعجبين من أمر الله » فالأمر حقيقة في القول لتصرفه بالتثنية والجمع والاشتقاق تقول هذان أمران وهذه أوامر الله وأوامر رسوله وأمر يأمر أمراً فهو أمر ويكون لها تعلق بأمر ومأمور بخلاف الأمر بمعنى الفعل (لاتقول فيه أمر يأمر كما تقول في الأمر بمعنى القول) والحاصل أن الفرق بين الحقيقة والمجاز إما أن يقع بالنص أو بالاستدلال أما بالنص فمن وجهين الأول أن يقول الواضع هذا حقيقة وذاك مجاز والثاني أن يذكر الواضع حد كل منهما بأن يقول هذا مستعمل

فما وضع له وذاك مستعمل في غير ماوضع له أو يقول أئمة اللغة ذلك وأما الإستدلال فمن وجوه ثلاثة الأول أن يسبق إلى الفهم عند سماعه بدون القرينة وبها في المجاز الثاني صحة النفي للمعنى المجازى وعدم صحته للمعنى الحقيقي في نفس الأمر الثالث عدم إطراد المجاز بخلاف الحقيقة (باب بيان الوجوه) أى الطرق (التي تؤخذ منها الأسماء واللغات) بدأ المصنف ببيان اللغات لأن معرفة الشيء سابقة على معرفة أقسامه وأحكامه (اعلم أن الأسماء واللغات) أى الألفاظ سواء كانت أسماء أو أفعالاً أو حروفاً فهو عطف تفسير واللغات جمع لغة وهى عبارة عن ألفاظ يعبر بها كل قوم عن أغراضهم واعلم أنهم اختلفوا في أن واضع اللغة هو الله تعالى (أو البشر والصحيح أن واضعها هو الله لا البشر وعرفها الخلق إما بوحى كما روى أن الله تعالى علم آدم الأسماء كلها الموضوعة بكل لغة وعلمها آدم لأولاده فلما اختلفوا في البلاد تفرقت اللغات أو بخلق علم ضرورى في أناس بمعنى اللفظ وقيل بالوقف لعدم التقاطع ومحل اختلاف أسماء الأجناس وأما أسماؤه تعالى والملائكة فواضعها الله تعالى اتفاقاً وأعلام الأشخاص واضعها البشر اتفاقاً كما قال ابن الفهام في تحريره (تؤخذ) أى أسماء الأجناس والمسميات (من أربع جهات من اللغة) أى من جهة استعمال اللغة (و) من جهة استعمال أهل (العرف) عاماً كان أو خاصاً (والشرع والقياس فأما اللغة) فهى (ما تخاطب به العرب من اللغات) أى الألفاظ اللغوية (وهى على ضربين فمنها ما يفيد معنى واحداً فإن كان غير صالح لاشتراك كثيرين فيه كزيد وعمر وسمى جزئياً حقيقياً وشخصياً، وإن كان يصلح لأن يشترك فيه كثيرون سمي كلياً، ثم الكلى إن كان تناوله لجزئياته على السوية سمي متواطئاً لتوافق أفراد كالإنسان في معناه وإن كان على سبيل التفاوت بالشدة والأولوية كاللبياض فإنه في التلج أشد منه في العاج (فيحمل على ماوضع له اللفظ كالرجل والفرس) وهذا من الكلى المتواطئ (والثمر والبر وغير ذلك) من التكررات وأسماء الأجناس (ومنه ما يفيد معاني متعددة) وهو على ضربين أحدهما ما يفيد معان (أى ماصدقات) متفقة (بالمعنى الذى وضع الاسم بإزائه متغايرة بالعدد

(كاللون) فإنه (يتناول البياض والسواد وسائر الألوان والمشارك يتناول اليهودي والنصراني) وكل مشترك لا تفاهم في المعنى الذي سمي به المشترك وكاسم الجسم فإنه ينطلق على الأرض والسماء والإنسان وغيرها من الأجسام لاشتراك هذه الأعيان في معنى الجسمية الذي وضع الاسم بازائها وكذلك كل اسم مطلق ليس بمعين ويسمى هذا مشتركاً معنوياً لاشتراك أفرادها في معناه ثم ظاهر كلام المصنف أن هذا القسم مقابل لما قبله وليس كذلك لأن الأمثلة التي ذكرها هنا نظير الأمثلة السابقة لأنها من قبيل المطلق وقد ذكر هنا أن اللفظ يحمل على كل واحد منها على سبيل البدل إن لم يقتض اللفظ الجمع وهذا هو حكم المطلق الذي تقدم التمثيل به وإنما يكون هذا مقابلاً لما قبله أن لو كان المراد بالمعنى الواحد المذكور أولاً الشخصى والجزئى الحقيقى (فيحمل على جميع ما يتناوله إما على سبيل الجمع إن كان اللفظ يقتضى الجمع والشمول بأن وجدت صيغة عموم كأل والإضافة بشرطهما أو أداة النفي فإنه يحكم به وإلا فلا كأحل الله البيع والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وإن الإنسان لني خسر ونحو يوصيكم الله في أولادكم ونحو لا رجل في الدار) أو على كل واحد منه (أى مما يتناوله من المطلق) على سبيل البدل) بأن يطلق تارة ويراد به هذا ويطلق تارة أخرى ويراد به ذاك فلا يصدق في إطلاق واحد إلا أحدهما (إن لم يقتض اللفظ الجمع) بأن لم يوجد فيه ما يفيد العموم فالمطلق هو اللفظ الدال على الماهية لا بشرط شيء بخلاف العام فإنه الدال على المفهوم بشرط الشمول ويراد به الكلى لكنه يستعمل في المعنى غالباً فعموم العام شمولي وعموم المطلق بدلي حتى إذا دخلت عليه أداة النفي أو أل الاستغرافية صار عاماً وتسمية المطلق عاماً باعتبار أن مواده غير منحصرة لأنه في نفسه عام (إلا أن يدل الدليل على أن المراد به شيء بعينه فيحمل على ما دل عليه الدليل والثاني ما يفيد معانئ مختلفة) لاشتراك في حد وحقبة (كالبيضة تقع على الخودة) وفي الحديث لعن الله السارق يسرق البيضة فيقطع يده يعنى الخودة وهى من آلات الحرب لوقاية الرأس (وتقع على بيض الدجاجة والنعام والقرع يقع على الحيض والظهر) وهذا هو المشترك اللفظى وكالعين للباصرة

وللميزان والموضع الذى ينفجر منه الماء وغير ذلك فلها معان كثيرة (فان دل الدليل على أن المراد واحد منها بعينه حمل عليه) اتفاقاً بين الحنفية والشافعية وغيرهم كما فى القراء فإنه دل الدليل عند الشافعية والمالكية وفى إحدى الروايتين عند الإمام أحمد على أن المراد به الطهر وهو ما فى الموطأ والبخارى ومسلم والنسائى عن ابن عمر أنه طلق امرأته وهى حائض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأل عمر بن الخطاب عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مره فايراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء أمسك وإن شاء طلق قبل أن يمس فتلك العدة التى أمر الله أن يطلق لها النساء انتهى حديث الموطأ وفى الكتب المذكورة يعنى بالأمر قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن أى زمنها وهو الطهر إذ الطلاق فى الحيض محرم وقد قرئ لقبل عدتهن ودل الدليل عند الحنفية على أن المراد الحيض وهو قوله تعالى واللاتى يئسن من الحيض من نساءكم إلى قوله تعالى فعديتهن ثلاثة أشهر إذ لا شك فى أن الاعتداد بالأقراء أصل والأشهر خلف عنه إنما يصار إليها عند عدمها فلما علق سبحانه وتعالى المصير إليه بعدم الحيض دل على أن المراد بالأقراء فى الآية هو الحيض فكان الأصل أن يقال واللاتى يئسن من القراء فلما جاء قوله تعالى الحيض مكانه وهو مشترك علم أنه لإفادة أنه هو وقوله عليه الصلاة والسلام طلاق الأمة نتيان وعدتها حيضتان والصحابة الذين ذهبوا إلى أن القراء هى الحيض أكثر وهو القول الراجح عند الإمام أحمد رضى الله عنه وتمام الاستدلال من الطرفين فى فتح القدير لابن الهمام وزاد الميعاد لابن القيم وشرح معانى الآثار للطحاوى وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا طلقت طاهراً وقد بقى من زمن الطهر شيء انقضت عدتها بطعن فى حيضة ثالثة لحصول الأقراء الثلاثة بذلك بأن يحسب مابقى من الطهر الذى طلقت فيه قرأ وطئت فيه أولاً ، ولا تنقض عدتها بذلك عند الحنفية لعدم تمام القراء أى الحيض. ويخرج على هذا حكم ثبوت الرجعة فى الحيضة الثالثة عندنا ، وزواله عنده وتصحيح نكاح الغير عنده لا عندنا وحكم الجبس عندنا لا عنده والسكنى والاتفاق عندنا لا عنده وكذا الخلع والطلاق عندنا لا عنده ،

وغير ذلك من التفاريع (وإن دل الدليل على أن المراد به أحدهما ولم يعين لم يحمل على واحد منهما بعينه) اتفاقاً بين الحنفية والشافعية لأنه مجمل في هذه (إلا بدليل) يدل عليه بخصوصه فيحمل عليه لأنه صار معيناً بالدليل وإنما لم يحمل على واحد منهما بعينه ابتداءً (إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر) فلو حمل على أحدهما بعينه بلا دليل لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال فما أدى إليه مثله (وإن لم يدل الدليل على واحد منهما) مبهماً ولا معيناً وأمكن الجمع بينهما أو بينهما ولم يكن بين المعنيين أو المعاني تناف في الإرادة وإن كانا متضادين كما تقول عندى عين وتريد الباصرة والجارية مثلاً ورأيت الجون أى الأسود والأبيض وأقرأت هند أى حاضت وطهرت (حمل عليهما) أى يجب على السامع حمله عليهما عند الإطلاق عملاً بالظاهر إذ لا مانع من الجميع وإلا فاما أن لا يحمل على شيء من معانيه فيلزم إهمال اللفظ أو يحمل على البعض فيترجح بلا مرجح فإن كان بين المعنيين تناف في الإرادة كما في صيغة أفعّل في طلب الفعل والتهديد عليه على القول باشتراكهما لم يصح استعماله فيهما بالاتفاق ثم الخلاف بين الشافعى وغيره في استعمال اللفظ المشترك في كل معانيه إنما هو في الكل العددي الإفرادى بمعنى أنه يدل على كل واحد مطابقة بحيث يكون كل واحد مناطاً للحكم بالذات بحيث يكون الحكم المقاد حكيم وقيل محله الكلّى المجموعى وحينئذ يكون متعلق الحكم المجموع من حيث المجموع فلا يلزم توجه الحكم إلى الواجب ثم القائلون بالحمل على الجميع اختلفوا في ذلك فقليل إنه مجاز وإليه مال إمام الحرمين وابن السبكي وابن الحاجب وغيرهم وقيل حقيقة فيهما ونقله الأمدى عن الشافعى وقال الأصفهاني إنه اللائق بمذهبه أى من أن المشترك عند التجرد عن القرائن ظاهر في معنييه يجب حمله عليهما (وقال بعض أصحاب أبي حنيفة) أى أكثرهم (: بعض المعتزلة) وهم البصريان أبو الحسين وأبو عبد الله وكذا أبو هاشم وغيرهم (لا يجوز حمل اللفظ) المشترك (على معنيين مختلفين) بأن يراد بالمشترك في استعمال واحد كل من معنييه أو معانيه بأن تتعلق النسبة بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو

مجموع إذا أمكن اجتماعهما فلا يجوز أن يراداً معاً لا حقيقة ولا مجازاً والدليل على ذلك أن المتبادر عند الإطلاق أحدهما معيناً ومنعه مكابرة فهو شرط استعماله لغة فالحكم بظهوره في الكل تحكم ويشهد بأن المراد أحدهما معينا الاستعمال الصحيح الشائع فإنه إذا أطلق لفظ مشترك ينتظر الذهن إلى ما يعرف به أنه أيهما المتبادر ويشهد بأن منعه مكابرة الاستقراء فكان قصد أحد المعنيين شرط استعماله لغة وإلا لما تبادر ، وعند علماء البيان لا يجوز استعمال المشترك في معنياه أو معانيه لعدم العلاقة بينه وبين أحد معانيه والمجاز لا يتصور بدونها فإن قيل لأنسلم عدمها لم لا يجوز أن تكون العلاقة إطلاق اسم البعض على الكل أجيب بأنه مشروط بالتركيب الحقيقي وكونه إذا انتفى الجزء انتفى الكل عرفاً كالرقبة بخلاف إطلاق اسم المشترك على جميع معانيه فإنه لا يصح لعدم التركيب الحقيقي فليس تعميم المشترك في معانيه من إطلاق اسم البعض على الكل لأنه لم يوضع للمجموع ليكون كل مفهوم جزء ما وضع له المشترك (والدليل على جواز ذلك) أى جملة على معنياه عقلاً ولغة سواء قلنا إنه حقيقة أو مجاز (أنه لا تنافي بين المعنيين) إرادة والجمع بينهما ممكن (واللفظ يحتملها) لوضعه لكل واحد منهما ولا دليل يدل على واحد منهما بعينه (فوجب الحمل عليهما) عند الإطلاق عملاً بالظاهر (كما قلنا في القسم الذي قبله) وهو المشترك المعنوي والوقوع أكبر دليل على جواز ذلك وهو قوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي وقوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض الآية والصلاة من الله الرحمة ومن غيره الدعاء والتسبيح والسجود في الصلاة بوضع الجبهة ومن غيرهم هو الخضوع والانقياد والتسخير في الآيتين في إطلاق واحد في معنياه أو معانيه ، وعند الحنفية الصلاة موضوعة للاعتناء بالمصلي عليه باظهار الشرف ورفع القدر ويتحقق منه تعالى بالرحمة ومن غيره بدعائه له تقديماً للاشتراك المعنوي على اللفظي لأن التواطؤ خير من الاشتراك والسجود معناه المشترك بين العقلاء وغيرهم هو الخضوع الشامل للاختياري والقهرى قولاً وفعلاً والخضوع متواطئ في العقلاء يكون بوضع الجبهة

على الأرض مما يفيد معنى الخضوع وفي غيرهم بغيره واحتمال اللفظ المعانى المتعددة لا يلزم منه صحة إطلاقه وإرادتهما معاً لا حقيقة ولا مجازاً أما حقيقة فلأن اللفظ وضع لكل منهما مستقلاً فكل واحد منهما يكون مدلولاً مطابقاً للفظ باعتبار وضعه الخاص به فإذا أريد به في إطلاق واحد جميع المعانى صار كل واحد منها جزء المعنى والمجموع هو المدلول المطابق وهذا ليس باعتبار الأوضاع السابقة فلم يكن حقيقة فيها ، وأما عدم صحته مجازاً فلأن المجاز مشروط بالعلاقة والقربة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي وهنا لا علاقة لأنه لا يصح أن يقال الجزئية لما تقدم ولا العموم لعدم معنى يشملهما وفي الإيهاج يضاهي الخلاف الأصولى فى حمل المشترك على معنويه فى الفقه صوراً منها مالو وقف على مواليه وله موال من أعلا وموال من أسفل فأوجه أرجحها عند الغزالي بطلانه وهو منقذ على رأى من يمنع استعمال المشترك فى معنويه والثانى يصح ويصرف إلى الموالى من أعلا والثالث يصح ويقسم بينهم وهو الأصح عند الشيخ أبى إسحاق وشيخه القاضى أبى الطيب وفقاً لقاعدة الشافعى والرابع يصرف إلى الموالى من أسفل لاطراد العادة بالإحسان إلى العتقاء والخامس الوقف إلى حين يصطاحون وهو متجه على رأى من يجوز الاستعمال ويمنع الحمل ومنها ما قال الامام فى باب التدبير من النهاية ونقله الرافعى عنه أن الرجل إذا قال لعبده إن رأيت عينا فانت حر والعين اسم مشترك بين الناطرة وعين الماء والدينار وأحد الإخوة من الأب والأم ولم ينو المعلق شيئاً فهل يعتقد إذ رأى شيئاً منها فيه تردد قال والوجه المحكم بأنه يعتقد به فإن قلت هلا قلنا لا يعتقد إلا برؤية الجميع جزماً لأنه رأى صاحب المذهب حمل المشترك على معانيه قلت كان السبب فى عدم الحمل على جميع معانيه أن الصفة فى التعليق تتحقق بأول الأفراد فيقع العتق كما لو قال إن دخلت الدار فانت حر يعتقد بأول الدخول فى بعضها وإن لم يدخل فى الجميع ومنها ما إذا أوصى بعود من عيدانه والعود مشترك بين الخشب الذى يضرب به والذى يبخر به فهل يحمل على الجميع بناء الرافعى على الخلاف الأصولى والمسألة محتجج إلى مزيد بسط ومحل

ذلك كتابنا الأشباه والنظائر اه كلامه .

(فصل وأما العرف) يعنى المسمى العرفى (فهو ماغلب الاستعمال) يعنى معنى غلب استعمال اللفظ (فيه على ما) أى معنى (وضع) ذلك اللفظ (له) أى لذلك المعنى الحقيقى اللغوى (بحيث إذا أطلق اللفظ سبق الفهم إلى ماغلب عليه دون ماوضع له كالدابة فى الاصل لكل مادب على الارض ثم غلب استعماله فى الفرس) ونحوه مما له حافر فصار حقيقة عرفية فيه (والغائط وضع فى الأصل للموضع المظمن من الأرض) أى المنخفض (ثم غلب عليه الاستعمال فيما يخرج من الإنسان فيصير حقيقة فيما غلب فإذا أطلق اللفظ حمل على ماثبت له العرف) لان العرف طارىء على اللغة والحكم للطارىء وهذا هو العرف العام وأما العرف الخاص فمثل كون الفاعل عبارة عن الاسم المذكور قبله فعلة والمفعول اسم ماوقع عليه فعل الفاعل والدفع للحركة المخصوصة وغير ذلك فالعرف العام مالم يتعين ناقله والخاص ماتعين ناقله

(فصل وأما الشرع فهو ما) أى مسمى أو معنى (غلب) استعمال (الشرع) اللفظ (فيه) أى فى ذلك المعنى (على) استعمال اللفظ فى (ماوضع له) اللفظ (فى اللغة بحيث إذا أطلق) اللفظ شرعا (لم يفهم منه إلا ماغلب) أى المعنى الذى غلب استعمال اللفظ فيه (كالصلاة اسم للدعاء فى اللغة ثم جعل فى الشرع اسما لهذه العبارة) المعروفة والحج لغة اسم للقصد (مطلقا أو إلى معظم) ثم نقل فى الشرع إلى هذه الافعال (وكذا الزكاة للثناء لغة وغيره والصوم للامساك ثم نقلت الزكاة لأداء مال مخصوص من مال مخصوص لفقر مخصوص والصيام لامساك مخصوص) فصار حقيقة فيما غلب عليه الشرع فاذا أطلق (اللفظ شرعا) (حمل على ماثبت له من عرف الشارع) لان هذه المدلولات هى المتبادرة منها عند الاطلاق وذلك علامة الحقيقة قال ابن برهان فى كتابه فى الاصول والصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نقلها من اللغة إلى الشرع ولا يخرج بهذا النقل عن أحد قسمى كلام العرب وهو المجاز وكذلك كل مااستمده اهل

العلوم والصناعات من الاسامى كاهل العروض والنحو والفقه وتسميتهم النقض
والسكر والقلب وغير ذلك والرفع والنصب والخفض والمديد والطويل قال
وصاحب الشرع إذا أتى بهذه الغرائب التي اشتملت الشريعة عليها من علوم
حار الأولون والآخرون في معرفتها بما لم يخطر ببال العرب فلا بد من اسامى
تدل على تلك المعانى ومن صحح القول بالنقل الشيخ ابو اسحاق الشيرازى
والكيا المراسى قال الشيخ ابو اسحاق وهذا في غير لفظ الايمان فإنه مبقى على
موضوعه في اللغة وليس من ضرورة النقل ان يكون في جميع الالفاظ وإنما يكون
على حسب ما يقوم عليه الدليل اه مزهر للسيوطى (ومن اصحابنا من قال
ليس في الاسماء شئ منقول إلى الشرع) وهو ابو حامد المروزي وابو الحسن
الاشعري فصاحب الشرع استعمل هذه الالفاظ في مسمياتها اللغوية ودلتها الأدلة
على أن المسميات لا بد معها من قيود زائدة حتى تصير شرعية ولذا قال (بل كلها
مبقاة على موضوعها في اللغة فالصلاة في اللغة اسم للدعاء وإنما الركوع والسجود
زيادات اضيفت إليها ليست منها) بل هي شروط في صحة الاعتداد بها (وكذا
الحج اسم للقصد والطواف والسعى زيادات اضيفت إلى الحج وليست من الحج)
بل هي شروط في الاعتداد به شرعا فلا يتناولها الاسم لكونه شرطاً في المسمى
وكذا الكلام في الزكاة والصوم فالشارع إنما تعرف بوضع الشرط لا بتغيير
الوضع فالحقائق الشرعية غير واقعة وقال المازرى في شرح البرهان وهو رأى
المحققين من أئمة الفقهاء والأصوليين وهو قول القاضي ابى بكر والامام ابن
القشيري نقله عن أصحابنا كذا في حاشية الانبأى وقال القاضي ابو بكر فتح هذا
الباب يحصل غرض الشيعة من الطعن على الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فإنهم
يكفرون الصحابة فإذا قيل لهم إن الله وعد المؤمنين الجنة وهم قد آمنوا يقولون
ان الايمان الذى هو التصديق صدر منهم ولاكن الشرع نقل هذا اللفظ إلى
الطاعات وهم صدقوا وماطاعوا في امر الخلافة فإذا قلنا ان الشرع لم ينقل شيئاً
انسد هذا الباب المروى اه ولذا قال الشيخ ابو اسحاق إن الايمان يبقى على

موضوعه في اللغة والالفاظ التي ذكرت منقولة وقال ليس من ضرورة النقل ان تكون جميع الالفاظ منقولة اهـ (والاول) يعنى القول بالنقل إلى المعانى الشرعية (أصح والدليل عليه ان هذه الاسماء) المذكورة ونحوها (إذا اطلقت في الشرع لم يعقل منها المعانى التي وضعت لها في اللغة) بل الذى يعقل منها المعانى الشرعية (ودل) عدم عقل المعانى اللغوية منها عند اطلاقها وعقل المعانى الشرعية منها وسبقها إلى الذهن (على انها منقولة شرعية) وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا وردت في كلام الشارع مجردة عن القرينة هل تحمل على المعانى الشرعية أو على اللغوية فالجمهور قالوا بالاول وابو الحسن الاشعري ومن تبعه قالوا بالثاني وأما في كلام المستشرعة فيحمل على الشرعى اتفاقاً لأنها صارت حقائق عرفية بينهم

(فصل إذا ورد لفظ وضع في اللغة لمعنى وفي العرف لمعنى حمل على ما يثبت له في العرف لأن العرف طارئ على اللغة فكان الحكم له وفي الأشياء والنظائر للعلامة السيوطي في فصل تعارض العرف مع النطق مانصه: منها قال أعطوه دابة أعطى فرساً أو بغلاً أو حميراً على المنصوص لا الإبل والبقر إذ لا يطلق عليها عرفاً وإن كان يطلق عليها لغة وقال ابن سريج إن كان ذلك في غير مصر لم يدفع اليه إلا الفرس ومنها حلف لاياً كل البيض والرؤوس لم يحنث ببيض السمك والجراد ولا رؤوس العصفير والحيتان لعدم إطلاقها عليها عرفاً ومنها ما لو قال زوجتي طالق لم تطلق سائر زوجاته عملاً بالعرف وإن كان وضع اللغة يقتضى ذلك لأن اسم الجنس إذا اضيف عم وكذلك قوله الطلاق يلزمى لا يحمل على الثلاث وإن كان الألف واللام للعموم ومنها لو أوصى للقراء فهل يدخل من لا يحفظ ويقرأ في المصحف أولاً فيه وجهان ينظر في أحدهما والثاني إلى العرف وهو الاظهر ومنها لو أوصى للفقهاء فهل يدخل الخلافيون المناظرون قال في الكافي يحتمل وجهين لتعارف العرف والحقيقة اهـ .

(فصل إذا ورد لفظ وضع في اللغة لمعنى وفي الشرع لمعنى) كالمقولات الشرعية المتقدم بعضها (حمل على عرف الشارع) في الإثبات والنهي لأن عرف

الشرع يقضى بظهور اللفظ في المعنى الشرعى وهذا أحد أقوال في هذه المسألة وهو المختار وسيأتى إيضاح المسألة في بحث النهى عن مذهب الحنفية (لأنه) أى عرف الشرع (طارىء على اللغة ولأن القصد بيان حكم الشرع فالحمل عليه أولى (فصل وأما القياس) في اللغة فقد اتفقوا على امتناع جريان القياس في الاعلام لأنها غير معقولة المعنى والقياس فرع المعنى فهو كحكم تعبدى لا يعقل معناه وكذلك اتفقوا على امتناعه في الصفات في اسم الفاعل والمفعول ونحوهما مما يثبت تعميمه بالوضع كرجل لأن أفرادها في محالها مستفادة من الوضع واتفقوا على امتناعه فيما ثبت تعميمه بالاستقراء إرادة للمعنى الكلى كقولهم الفاعل مرفوع والمفعول منصوب وإنما الخلاف فيما إذا سمي باسم في هذا الاسم باعتبار أصله من حيث الاشتقاق أو غيره معنى يظن اعتبار هذا المعنى في التسمية لأجل دوران ذلك الاسم مع هذا المعنى وجوداً وعدمياً ويوجد ذلك المعنى في غير ذلك الاسم فهل يتعدى ذلك المذكور إلى ذلك الغير بسبب وجود المعنى فيه فيطلق ذلك الاسم عليه حقيقة إذ لا نزاع في جواز الإطلاق مجازاً وإعماً - لاف في الإطلاق حقيقة وهو ما ذكره بقوله (فهو مثل تسمية اللواط زناً قياساً على وطء النساء) بجامع الإيلاج في الفرع المحرم (وتسمية النبيذ خمرأً قياساً على عصير العنب) لأن الخمر اسم للنبيء بن ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد فيطلق اسم الخمر على النبيذ الحاقاً له بالنبيء المذكور بجامع الخامرة للعقل بسبب الشدة المطربة فانها معنى في الاسم يظن اعتباره في تسمية النبيء المذكور لدوران التسمية معه فهما لم توجد في ماء العنب لا يسمى خمرأً بل عصيراً وإذا وجدت فيه سمي به وقد وجد ذلك في النبيذ وكذلك تسمية النباش سارقاً بجامع أخذ المال المحترم خفية (وقد اختلف أصحابنا فيه فمنهم من قال يجوز إثبات اللغات والأسماء بالقياس وهو قول أبى العباس) أحمد بن سريج الفقيه الشافعى كان من عظماء الشافعيين وأئمة المسلمين وعنه أخذ فقهاء الاسلام توفى رحمه الله تلخس بقين من جمادى الأولى سنة ست وثلثمائة ودفن في حجرة بسوقية غالب بالجانب الغربى بالقرب من

محلة الكرخ وعمره سبع وخمسون سنة (وأبى على) الحسن بن الحسين (ابن
أبى هريرة) الفقيه الشافعي أخذ الفقه عن أبى العباس بن سريج وأبى اسحاق
المروزي وتخرج به خلق كثير وانتهت إليه إمامة العراقيين توفي
رحمه الله سنة خمس وأربعين وثلثمائة واستدل القائلون بجواز القياس في
اللغة بدوران الاسم مع الوصف وجوداً وعدمه وهو دليل كون وجود الوصف
أمانة على الاسم فيلزم من وجوده في الفرع وجوده في الاسم وبما سيذكره
المصنف في رده لهذا القول (ومنهم من قال لا يجوز ذلك) أى اثبات اللغات
بالقياس وهو قول الجويني والغزالي والآمدي وعامة الحنفية وأكثر الشافعية
رحمهم الله في جمع الجوامع ولب الأصول واختاره ابن الحاجب وابن الهمام وجماعة
من المتأخرين قال السيف الآمدي والختار ان لا قياس لأنه إما ان ينقل عن العرب
انهم وضعوا اسم التمر لكل مسكر وللمعتصر من ماء العنب خاصة أو لم ينقل
شيء من ذلك فان كان الأول فاسم التمر ثابت للنبذ بالتوقيف لا بالقياس وان
كان الثاني فالتعمدية عنهم تكون على خلاف المنقول عنهم ولا يكون ذلك من
لغتهم وان كان الثالث فيحتمل ان يكون الوصف الجامع الذي به التعدية دليلاً
على التعدية ويحتمل ان لا يكون دليلاً بدليل ما صرح بذلك وإذا احتمل احتمال
فليس احد الامرين اولى من الآخر فالتعمدية تكون ممتنعة وأما تسمية الشافعي
النبذ خراً فلم يكن مستنداً إلى القياس بل إلى قوله عليه الصلاة والسلام ان من
التمر خمر وهو توقيف لا قياس وإيجابه الحد في اللواط وفي النباش لم يكونا
الكون اللواط زناً ولا الكون النباش سرقة بل لمساواة اللواط للزنا والنباش
للسرقة في المناسبة للحد المعترف في الشرع وتسمية اليمين الغموس يميناً بقوله عليه
الصلاة والسلام اليمين الغموس تدع الديار بلاقع فكان توقيفاً لا قياساً وتسمية
الشريك جاراً توقيف لا قياس اه مختصراً (والاول) يعنى القول بجواز اثبات
اللغات بالقياس (أصح لان العرب سمت ما كان في زمانها من الاعيان باسماء)
فوضعت اسم الفرس والجل والبقر للحيوان الخصوص الذي كان في زمانهم

موجوداً (ثم انقرضوا وانقرضت تلك الاعيان) وحدثت امثال تلك الحيوانات والاعيان التي كانت موجودة في زمانهم ووضعوا لها اسماء (واجمع الناس على تسمية امثالها بتلك الاسماء) فدل اجماعهم على تسمية امثالها بتلك الاسماء التي وضعوها للاعيان الأول التي انقرضت بانقرضهم (على انهم قاسوها عليها) ورد بأن المستند في تسمية امثالها بتلك الاسماء وان العرب وضعت تلك الاسماء للاجناس المذكورة بطريق العموم لا انها وضعت للمعين ثم طرد القياس في الباقي وثمره الخلاف في هذه المسألة ان من اثبت عموم الاسم بطريق القياس اللغوي اندرجت المسميات تحت العموم ولم يحتج إلى القياس الشرعي فيجب اجتناب المذكورات من اللواط ونش القبور وشرب النبيذ والحد على مرتكبها بنص آية الزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وبنص آية إنما الخمر والميسر وبنص آية والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لا بطريق القياس الشرعي على الزاني والخمر والسرقه ومن لم يثبت به بالقياس اللغوي احتاج إلى القياس الشرعي فيجب اجتناب المذكورات والحد على مرتكبها بطريق القياس الوارد في امثالها (الكلام في الأمر والنهي)

(باب القول في بيان الأمر وصيغته اعلم أن الأمر قول) المراد به في اللفظ الدال على الأمر بالوضع ويستفاد من هذه العبارة أن الطلب بالإشارة والقرائن المفهومة لا يكون أمراً حقيقة وهو جنس يشمل سائر الأقوال وقوله (يستدعى به الفعل) خرج به النهي إذ هو طلب ترك الفعل ولو زاد في التعريف غير كف كما فعل ابن الحاجب لكان أولى لثلا يرد عليه الاستدعاء بنحو كف عن كذا ودع واترك فانه أمر ولا يصدق عليه الاستدعاء للفعل ويمكن أن يقال المراد بالفعل ما يعد فعلاً بحسب اللغة أو العرف بقرينة مقابلة الفعل بالترك أو المراد بالفعل ما يسمى فعلاً عرفاً أعم من كونه فعل اللسان أو القلب أو الجوارح وإن كان قد يتبادر من لفظ الفعل ومقابلته بالقول خلاف ذلك وقد صرح السيد بأن الكيفيات النفسانية تعد فعلاً (ممن هو دونه) متعاقب بقوله يستدعى به الفعل وخرج به

استدعاؤه من مساويه فهو التماس أو من فوقه فهو دعاء فيكون المصنف قد اعتبر في الأمر العلو وهو موافق لما جرى عليه المعتزلة وابن الصباغ والسمعاني ويحتمل أنه اعتبر فيه العلو والاستعلاء كما قيل به لأن قوله ممن هو دونه يصدق على الطالب من الداني بإظهار العظمة وهو الاستعلاء أولاً باظهارها وهو العلو وعلى كل منهما أن الطلب بغير علو ولا استعلاء لا يسمى أمراً حقيقياً بل مجازياً وشرط أبو الحسين في الاستعلاء أن يجعل نفسه عالياً وقد لا يكون في نفس الأمر كذلك فالعلو من الصفات العارضة للناطق والاستعلاء من صفات كلامه وهذا الذي قاله أبو الحسين صححه الآمدي وابن الحاجب وكذلك الإمام وقد قيل في إبطال مذهب أبي الحسين على الخصوص في الكتاب آيات في غاية التلطف ونهاية الاستجلاب بتذكير النعم والوعد بالنعم كما في قوله تعالى اتقوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم وقوله تعالى « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني »

المنافية لاشتراط الاستعلاء وإلا يلزم أبا الحسين أن يخرجها عن كونها أوامراً (ومن أصحابنا من زاد على سبيل الوجوب) اضافته بيانية أى على سبيل وصفة هي الوجوب والوجوب طلب الفعل طلباً جازماً فلا بد من تجريده عن معنى طلب الفعل بأن يراد به الجزم لئلا يتكرر مع قوله يستدعى به الفعل فعلى هذا المندوب ليس مأموراً لعدم تحم أمره (فأما الأفعال التي بقول فانها تسمى أمراً مجازاً) في الأصح نحو وشاورهم في الأمر ، تنازعتم في الأمر ، أتعجبين من أمر الله أى فعله ، وما أمر فرعون برشيد فالأمر في هذه الأمثلة بمعنى الفعل واستعمال لفظ أمر فيها مجاز لتبادر القول من لفظ الأمر دون الفعل والعلاقة السببية إذ الأمر سبب الفعل (ومن أصحابنا من قال ليس) إطلاق لفظ الأمر على الفعل منها (بمجاز) بل هو حقيقة كما أن إطلاقه على القول حقيقة واستبدلوا على ذلك بالأمثلة التي تقدم ذكرها والأصل في الإطلاق الحقيقة (قال الشيخ الامام أيده الله وقد صرت ذلك) يعنى القول بأنه حقيقة في الفعل كما أنه حقيقة في القول (في صرة) في الخلاف والآن عدل عن ذلك وقال (والأول) يعنى القول بأن

لفظ الأمر مجاز في الفعل (أصبح لأنه لو كان) لفظ الأمر (حقيقة في الفعل كما هو حقيقة في القول لتصرف في الفعل كما تصرف في القول فيقال أمر) بأمر أمراً فهو أمر ويقال هذان أمران وهذه أوامر (كما يقال ذلك إذا أريد به القول) لكنه لا يصدق صدق الأمر بمعنى القول فدل على أنه مجاز .

(فصل وكذلك يسمى ما ليس فيه استدعاء) فعل أمراً مجازاً (كالتهديد) أي التخويف مطلقاً وذلك فيما إذا استعملت صيغة الأمر في مقام عدم الرضا بالأمور ومعنى الإطلاق أنه سواء كان بمصاحبة مبين أو مجمل فالأول كأن يقول السيد لعبده دم على عصيانك فالعصا أمامك والثاني (مثل قوله تعالى «اعملوا ما شئتم») أي فسترون منا ما هو أمامكم فهذا يتضمن وعيداً مجملاً وإنما كان هذا تهديداً لظهور أنه ليس المراد أمرهم بكل عمل شاذ ولأن قرائن الأحوال دالة على أن المراد الوعيد لا الإهمال (والتعجيز) وذلك في مقام إظهار عجز من يدعى أن في وسعه وطاقته ان يفعل مثل الأمر الفلاني لأنه إذا حاول فعله بعد سماع صيغة الأمر ولم يمكنه فعله ظهر عجزه حينئذ (كقوله تعالى فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) إذ ليس المراد طلب إثباتهم بعشر سور مثله لكونه محالاً من جهة أن ذلك خارج عن وسعهم وطاعتهم فاذا حاولوا بعد سماع الصيغة ذلك الاثبات ولم يمكنهم ظهر عجزهم فان قلت لم لا يكون المراد هنا من الصيغة الطلب وغايته أن يكون من التكليف بالحال لاستحالة وجود الاثبات ، والتكليف بالحال جائز وواقع أجيـب بأن القرائن هنا تعين إرادة التعجيز لأقامة الحجة عليهم في تلك الآيات والمعلaque السببية لأن إيجاب شيء لا قدرة عليه يستلزم العجز (والإباحة مثل قوله عز وجل وإذا حللتم فاصطادوا) فإن الإصطياد أحد وجوه التكسب وهو مباح (فذلك كله ليس بأمر) حقيقة وإنما هو أمر مجازاً (وقال البلخي) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي العالم المشهور كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم الكعبية توفي مستهل شعبان سنة سبع عشرة وثلثمائة (الإباحة أمر) يعني أن المباح مأمور به أي واجب إذ ما من مباح إلا ويتحقق به ترك حرام فيتحقق بالسكوت

ترك القذف وبالسكون ترك الفعل وما يتحقق بالشئ لا يتم إلا به وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب إلا به واجب فالمباح واجب والخلف لفظي فإن الكعبي قائل بأنه غير مأثور به من حيث ذاته ومأثور به من حيث ما عرض له من تحقق ترك الحرام به وغيره لا يخالفه فيه كذا في لب الأصول وشرحه واصلهما وفي مسلم الثبوت وشرحه الصغرى ممنوعة يعنى قوله في فعل كل مباح ترك حرام أما أولا فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضى وهو الإرادة القديمة أو الحادثة بناء على أن علة العدم عدم علة الوجود وحينئذ لا يكون عدمه مستندا إلى فعل المباح الذى هو المانع لوجود الحرام كيف لا وأن عدم المقتضى كان في عدم الحرام فوجود المباح بعد ذلك لا يدخل له في عدم الحرام، وأما ثانيًا فلأن فعل المباح إنما يكون تركا للحرام لو قصد بفعله تركه وذلك لا يلزم فإنه ربما يفعل أفعالا مباحة ولا يخطر بالبال ترك الحرام نعم لو أراد الحرام وتخيله ثم قصد بفعل المباح تركه فإنه يكون واجبا في هذه الحالة كما ورد في الخبر من وعد الأجر عليه ونحن نلتزمه ولا شناعة فيه اهـ (وهذا خطأ لأن الإباحة هي الإذن) في الفعل والتترك والمباح هو المأذون في فعله وتركه (وذلك لا يسمى أمراً) حقيقة لأن الأمر حقيقة هو الإذن في الفعل والمنع من الترك والمباح هو المأذون في فعله وتركه فقد تباينا بالفصول (ألا ترى أن العبد إذا استأذن في الاستراحة وترك الخدمة فأذن له في ذلك لا يقال إنه أمره) بذلك لا لغة ولا شرعاً ولا عقلاً وقد تقدم عن لب الأصول وجمع الجوامع وشرحيهما أن الخلف لفظي . (فصل وكذلك ما كان من النظر للنظر) كقولك لمن يساويك في الرتبة افعل كذا وهل المراد بالمساواة في نفس الأمر أو ولو بحسب زعم المتكلم ولعل الثاني هو الظاهر (ومن الأدنى للأعلى فليس بأمر) حقيقة بل هو أمر مجازا والعلاقة بينهما وبين الأمر الحقيقي الإطلاق والتقييد (وذلك كقول العبد اغفر لى وارحمى فإن ذلك مسألة ورغبة) .

(فصل وأما الاستدعاء على وجه الندب فليس بأمر) حقيقة بل هو أمر مجازا لأن الأمر موضوع للطلب على سبيل الوجوب (ومن أصحابنا من قال هو أمر حقيقة) (هـ - نزهة المشتاق)

وهو قول المحققين والخلاف مبنى على أن أم (للإيجاب أو للقدر المشترك بينه وبين
الندب وهو الطلب الراجح) والدليل على أنه ليس بأمر (حقيقة) قوله صلى الله
عليه وسلم لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة) متفق عليه
(ومعلوم أن السواك عند كل صلاة مندوب إليه) إجماعاً (وقد أخبر أنه لم يأمر به)
وذلك لأن كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره فهنا تفيد انتفاء الأمر للوجود
خوف المشقة فدل إخباره بأنه لم يأمر به (على أن المندوب إليه غير مأمور به)
(فصل للأمر) أى الطلب النفسى (صيغة موضوعة فى اللغة) خاصة به فلا
يفهم منها غيره عند التجرد عن القرائن (تقتضى الفعل وهو قوله فعل) والمراد كل
ما يدل على الأمر من صيغته المحتملة لغير الوجوب كاضرب وصل وصه ولينفق
(وقالت الأشعرية) وهم أتباع الشيخ أبى الحسن على بن اسماعيل الأشعرى (ليس
للأمر صيغة) المنقول عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى ومن تبعه أنه ليس للأمر
صيغة مخصوصة فاختلف أصحابه فى تحقيق مذهبه فقل علة نفيه له الوقف بمعنى عدم
الدراية بما وضعت له حقيقة مما وردت من أمر وتهديد وغيرها وقيل علة نفيه
الاشتراك بين ماوردت له من إيجاب وندب وغيرها أى أن اللفظ صالح لجميع المحامل
صلاحية اللفظ المشترك للمعانى التى يرد اللفظ لها وعلى كلا القولين فلا تدل صيغة
أفعل ونحوه عند الأشعرى ومن تبعه على الأمر بخصوصه إلا بقريضة كان يقال صل
لزوماً وأما صحة التعبير عن الأمر بما يدل عليه فلا يختص بها صيغة أفعل بل تأتى فى
غيرها كأزمتك وأوجبت عليك (والدليل على أن له صيغة) خاصة به لا يفهم
منها غيره عند الإطلاق والتجرد (أن أهل اللسان قسموا الكلام فقالوا فى جملة ما
أى فى جملة تلك القسمة وينقسم الكلام إلى (أمر ونهى فالأمر قولك افعل والنهى
قولك لا تفعل فجعلوا قوله افعل بمجرد أمر فدل على أن له صيغة) خاصة واعلم
أن صيغة الأمر ترد لستة وعشرين معنى بل أوصلها بعضهم إلى نيف وثلاثين فإن
أردتها فعليك بجميع الجوامع وشرحه للجلال الحلى .

﴿ باب ما يقتضى الأمر من الإيجاب ﴾

(إذا تجردت) صيغة الأمر عن القرينة الصارفة عن الوجوب إلى غيره من المعانى (اقتضى الوجوب فى قول أكثر أصحابنا) وهو المحكى عن الشافعى ونقله ابن برهان فى الوجيز عن الفقهاء واختاره الإمام وأتباعه (ثم اختلف هؤلاء) القائلون باقتضاء الأمر الوجوب هل هو بوضع اللغة أو بالشرع (فمنهم من قال يقتضى الوجوب بوضع اللغة) لأنه قد ثبت فى إطلاق اللغة تسمية من خالف مطابق الأمر عاصيا وتقريره وتوبيخه بالعصيان عند مجرد ذكر الأمر ولا يستوجب التوبيخ إلا بترك واجب فاقضى ذلك دلالة الأمر المطلق على الوجوب (ومنهم من قال يقتضى) الأمر (الوجوب بالشرع) وذلك لأن صيغة الأمر فى اللغة لمجرد الطلب وجزمه المحقق للوجوب بأن يترتب العقاب على تركه إنما يستفاد من الشرع فى أمره أوامر من أوجب طاعته لقوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم نقمة أو يصيبهم عذاب أليم » فإن المفهوم منه التهديد على مخالفة الأمر وإلحاق الوعيد بها فيجب أن تكون مخالفة الأمر حراماً وتركاً للواجب يلحقه الوعيد بها وقيل للوجوب مستفاد من اللغة والشرع لأن المستفاد من الصيغة من جهة اللسان الطلب الجازم وكون هذا الطلب موعداً عليه أمر آخر ثابت فى أوامر الشرع بالدليل الخارجى فالوجوب مستفاد بهذا التركيب من اللغة والشرع وهو اختيار إمام الحرمين وأبى حامد الاسفرايينى (ومن أصحابنا من قال يقتضى النذب) إذا تجردت الصيغة عن القرائن الصارفة لها عن النذب إلى غيره وهو رواية عن الشافعى وبه قال جماعة من الفقهاء وأبو هاشم وذلك لأنه المتيقن من قسمى الطلب وأدنى درجات المطلوب أن يكون مندوباً (وقال بعض الأشعرية لا يقتضى الوجوب ولا النذب ولا غيره إلا بدليل) يدل على إرادة أحدهما فيحمل عليه وذلك لورودها شرعاً للوجوب والنذب والإباحة وغيرها فهى مترددة بين هذه الأمور إما لكونها مشتركة بالإشتراك اللفظى أو لكونها موضوعة لواحد منها ولا ندرية كما قاله البعض (وقالت المعتزلة الأمر يقتضى الإرادة) منهم أبو على وابنه هاشم وتبعهما القاضى عبد الجبار اعترفوا جميعاً

بمغايرة الأمر لإرادة المأمور به ولكن شرطوا في دلالة صيغة الأمر على الوجوب
إرادة استعمالها محتجين بأن صيغة الأمر تستعمل في خمسة عشر معنى ولا يميز بين
وجوب وغيره سوى الإرادة قلنا المميز موجود بدون الإرادة وهو أن صيغة أفعل
حقيقة في الوجوب مجاز في غيره فإن لم توجد قرينة صارفة عنه حملت على مدلولها
الحقيقي وغيرهم من المعتزلة قالوا الأمر يستلزم الإرادة فلا يأمر الله إلا بما يريد ذلك
لأن الله أمر الكافر بالإيمان فلا يريد الكفر والأمر بخلاف ما يريد يعد سفها
تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وأيضاً لو كان الكفر مراداً لكان فعله
موافقاً لمراد الله تعالى فيكون طاعة وهو باطل وأيضاً لو كان مراداً
لكان واقعاً بقضائه والرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لأن الرضى بالكفر
كفر وعند أهل السنة والجماعة لا تلازم بين الأمر والإرادة وذلك لأنه لو كان
الأمر بالشيء متوقفاً على الإرادة لوقعت المأمورات كلها بالأمر ولم يوجد كفر
ولا عصيان واللازم باطل فاللزوم مثله والجواب عن الأول أن الأمر بخلاف ما يريد
إنما يعد سفهاً أن لو كان الغرض من الأمر ينحصر في إيقاع المأمور به ألا ترى أن
السيد قد يأمر عبده امتحاناً له وعن الثاني أن الالزام موافقة الأمر للإرادة
وعن الثالث أن الواجب هو الرضى بالقضاء لا بالقضى اهـ . ونقل الزركشي في البحر
الحيط عن بعض المتأخرين أن الحق أن الأمر يستلزم الإرادة الدينية ولا يستلزم
الإرادة الكونية فإنه لا يأمر إلا بما يريد شرعاً ديناً وقد يأمر بما لا يريد كونا
وقدراً كإيمان أبي لهب وكأمره خليله بذبح ابنه وأمر رسوله بخمسين صلاة وفائدته
العزم وتوطئ النفس عليه كذا في كليات أبي البقاء والحاصل أن الإرادة كونية وقدريّة
وإرادة دينية وتشريعية وأن الأمر أمر تكويني وأمر ديني تشريعي فأمر التكوين
يستلزم الإرادة التكوينية وهو تابع لها لأنه عبارة عن تأثير القدرة فكل ما يريد
تعالى خيراً أو شراً معصية أو طاعة فهو يأمر به أمر تكويني بمعنى أنه يوجد على وفق
ما أراد ولا يستلزم أمر التكوين الإرادة التشريعية فقد يجتمعان وقد يفرد كل منهما
عنى الآخر وأمر التشريع يستلزم الإرادة الدينية التشريعية فإنه تعالى لا يأمر إلا

بما يريد شرعاً وديناً وأمر التشريع لا يستلزم الإرادة الكونية فقد يجتمعان وقد ينفرد كل منهما عن الآخر وقوله تعالى إن الله لا يأمر بالفحشاء في الأمر الشرعى وقوله تعالى أمرنا مترفياً في الأمر الكونى بمعنى القضاء والتقدير (فإن كان ذلك) الأمر صادراً (من حكيم اقتضت النذب وإن كان من غيره لم يقتض أكثر من الإرادة) وفى الإيهاج قال الشيخ أبو اسحاق فى شرح اللمع الذى يحكى الفقهاء عن المعتزلة أنها تقتضى النذب وليس هذا مذهبهم على الإطلاق بل ذلك بواسطة أن الأمر عندهم يقتضى الإرادة والحاكم لا يريد إلا الحسن والحسن ينقسم إلى واجب ومندوب فيحمل على المحقق من الاسم وهو النذب فليست مقتضية للنذب إلا على هذا التقدير قال السبكي ويلزمهم وأكثرهم على هذا التقدير القول بالإباحة لأن المباح عند أكثرهم حسن كما سبق فى أوائل الكتاب (والدليل على أنها أى صيغة الأمر المتجردة عن القرينة الصارفة له عن الوجوب) تقتضى الوجوب قوله صلى الله عليه وسلم لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة فدل على أنه لو أمر لوجب ولو وجب لشق (ولكن انتفى الأمر لخوف المشقة فانتفى الوجوب وهذا دليل شرعى على اقتضاء الأمر الوجوب والدليل على اقتضائه الوجوب لغة ما ذكره بقوله) ولأن السيد من العرب إذا قال لعبده اسقنى ماء فلم يسقه استحق الملام والتوبيخ فلو لم يقتض (الأمر) الوجوب لما استحق الذم عليه (والوجه أن مدلولها لغة الطلب الجازم لظهورها فيه فى جميع موارد الاستعمال والظهور كاف فى ذلك وهو لا يحقق الوجوب وإنما يحقق التواعد على الترك والعقل لا دخل له فى الوعيد بناء على فى القبح العقلى فإن صدر من الشارع قيل لأمره وجوب وهو المختار (فصل سواء وردت هذه الصيغة ابتداء) أى قبل حظر سابق (أو وردت بعد الحظر) وسواء كان ذلك الحظر لعلة نحو قوله تعالى « وإذا حلتم فاصطادوا بعد قوله تعالى غير محلى الصيد وأنتم حرم وقوله تعالى فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله بعد قوله تعالى وذروا البيع أو كان مطلقاً لم يبين على علة نصت كما فى قوله عليه الصلاة

والسلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها وقوله كنت نهيتكم عن ادخار
لحوم الأضاحي ألا فادخروا (فإنها تقتضي الوجوب) وهو قول الجمهور ومشى
عليه فخر الإسلام البزدوى وعامة المتأخرين من الحنفية واحتجوا بأن المقتضى للوجوب
قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب إذ الوجوب هو الأصل والمعارض الموجود
لا يصح معارضا لذلك لأنه كما جاز الانتقال من المنع إلى الإذن جاز الانتقال منه
إلى الإيجاب والعلم به ضرورى كيف وقد ورد الأمر بعد الحظر للوجوب أيضا
كقوله تعالى فإذا انسأخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله تعالى فإذا دعيتم
فادخلوا وكما لأمر للحائض والنفساء بالصلاة والصوم بعد زوال الحيض والنفساء
وكما لأمر بالصلاة بعد زوال السكر فثبت بما ذكرناه أن الحظر المتقدم لا يصلح
قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب إلى الاباحة كما أن الإيجاب المتقدم لا يصلح
قرينة لصرف النهى الوارد بعده عن التحريم إلى السكراهة أو التنزيه بالاتفاق
وإنما فهمت الاباحة فى بعض ما ذكر من الأمثلة بقرائن غير الحظر المتقدم (وقال
بعض أصحابنا إذا وردت بعد الحظر اقتضت الاباحة) ورجحه ابن الحاجب ونقله
ابن برهان فى وجيزه عن أكثر الفقهاء والمتكلمين وابن التلمسانى فى شرح المعالم
عن نص الشافعى وقال القاضى فى مختصر التقرير إنه أظهر أجوبة الشافعى
واحتجوا على ذلك بتبادرها إلى الذهن لغلبة استعمالها فيه والتبادر علامة الحقيقة
فمن وردوها شرعا للاباحة قوله تعالى وإذا حلتم فاصطادوا وقوله تعالى فإذا قضيت
الصلاة فانتشروا وقوله فإذا تطهروا فأتوهن وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط
الأبيض من الخيط الأسود من الفجر وغير ذلك والجواب منع تبادر الاباحة أو هذا
التبادر بقرينة ومن شأن الحقيقة عدم الافتقار إلى القرائن وغلبة الاستعمال فى الاباحة
ليست أمارة الحقيقة مطلقا بل ان لم يعم الدليل على خلاف مقتضاها وهو انه ثبت
بالدلائل المسلمة عند الخصم إفادة الأمر الوجوب والثابت لا يتغير بلامغير فإن
الورود بعد الحظر لا ينافى الوجوب إذا رفع الحرج كما يتحقق مع الوجوب
الثابت بالدلائل وقد ثبت أنه غير مانع وصيغة الأمر مقتضية للإيجاب

فوجب حمله على الوجوب عملاً بالمقتضى السالم وفي التقرير وشرحه التحبير
والحق أن الاستقراء دل على الأمر بعد الحظر لما اعترض عليه أى لما كان
عليه المأمور به من الحكم قبل المنع فإن اعترض الحظر على الإباحة ثم وقع الأمر
بذلك المباح كاصطادوا فالأمر للإباحة أو اعترض على الوجوب كما غسلى عنك
الدم وصلى فالأمر للوجوب لأن الصلاة كانت واجبة ثم حرمت بالحيض قال
الكامل فلنختار هذا التفصيل وقد ذكره عصد الدين بلفظ قيل وهو غير بعيداى
من الصواب اهـ (والدليل على أنها) أى صيغة الأمر (تقتضى الوجوب) بعد
الحظر كما تقتضيه قبله (أن كل لفظ اقتضى الإيجاب إذا لم يتقدمه حظر اقتضى
الإيجاب كقوله أوجبت أو فرضت) وقد قدمنا ما فيه الكفاية فارجع إليه
(فصل إذا دل الدليل على أنه لم يرد بالأمر الوجوب) بأن اوجب الشارع
شيئاً ثم فسخ وجوبه بدون أن يدل الناسخ على حكم آخر من الأحكام
الباقية (لم يجوز الاحتجاج به في الجواز) بل يعود الأمر إلى ما كان عليه قبل
الإيجاب من تحريم أو إباحة أو براءة أصلية وهو قول الغزالي ومن وافقه ووجه
ذلك أن الجواز الثابت في ضمن الوجوب هو الجواز المقيد بامتناع الترك وهذا
الجواز ينتفي بانتفاء الوجوب بالنسخ ويصير كأنه لم يكن لأنه ماهية نوعية واحدة
فبالنسخ ترتفع هي كلها فإنها في الخارج شيء واحد ولا قيد ولا مقيد في الوجود
الخارجي حتى يقال إن النسخ كالنفي ينصب على المقيد والقيد أو على أحدهما دون
الآخر فلا قيود في الوجود الخارجي حتى ينظر إليها والقيود إنما هي بالنظر إلى
الوجود الذهني والخطاب إنما يتعلق بما يكون متحصلاً مطابقاً لماهية نوع تتحقق
في فرد تكون هي عينه في الوجود ولا شك أن الجنس والفصل المقوم له يوجدان
في الخارج بوجود واحد فبالنسخ ترتفع هذه الحقيقة النوعية وتصير كأن لم تكن
أصلاً وهذا القول هو الذي عليه غير العراقيين من الحنفية كذا يؤخذ من سلم
الوصول (ومن أصحابنا من قال) إذا دل الدليل على أنه لم يرد بالأمر الوجوب
ولم يدل الناسخ على حكم آخر (يجوز الاحتجاج به في الجواز لبقائه وهو قول

الأكثرين والجواز الباقي عندهم بمعنى رفع الحرج غير مقيد بالتخيير على السواء
 لا يرجحان الفعل على الترك ولا يرجحان الترك على الفعل فيحتمل أن يكون مباحاً
 أو مندوباً أو مكروهاً أو خلاف الأولى فالجواز بمعنى القدر المشترك بين الندب
 والإباحة والكراهة وخلاف الأولى في ضمن أى واحد منها ووجهه أن نسخ
 الوجوب يكفي فيه نسخ المنع من الترك الذى فصله المحقق له خارجاً فبعده يبقى
 المقيد وهو الجنس لكنه لا يبقى بدون مقومه ضرورة انتفاء المعلول لا انتفاء علته
 لأن الفصل علة لوجود حصة النوع من الجنس فيستحيل وجود الجنس مجرداً عن
 الفصل والخطاب لا يتوجه إلا إلى ماهية نوع تتحقق في فرد فلا بد أن يخلف المنع
 من الترك شيء يقوم وهو الإذن في الترك فكان الجواز الباقي هو الإذن في الفعل
 والترك بمعنى رفع الحرج عنهما وهذا المقدار يتحقق في الأحكام الثلاثة والندب
 والكراهة والإباحة وهنا أقوال آخر في تفسير الجواز الباقي بعد النسخ أعرضنا
 عنها خوف الإطالة (والأول) يعنى القول بعدم الاحتجاج به في الجواز بعد
 نسخ الوجوب (أصح لأن الأمر لم يوضع للجواز) فقط الذى هو قدر مشترك بين
 الوجوب والندب والإباحة والكراهة الشاملة لخلاف الأولى (وإنما وضع
 للإيجاب والجواز يدخل فيه على سبيل التبع) فلا يوجب مركب من جواز الفعل
 بمعنى الإذن فيه ومن منع الترك لكهما في الوجود الخارجى شيء واحد موجود
 بوجود واحد وكون أحدهما قيداً والآخر مقيداً فذلك في الوجود ذهنى ولا كلام
 لنفيه بل الكلام في الوجود الخارجى (فإذا سقط الوجوب سقط ما دخل فيه
 على سبيل التبع وهذا القول اختاره في جمع الجوامع ولب الأصول ورضيه شمس
 الأئمة السرخسى وفي تكملة الإبهاج خلاف الأصوليين يناظر اختلاف الفقهاء في
 أنه إذا بطل الخصوص هل يبقى العموم به وذلك فيمن صلى الظهر قبل الزوال
 فإنها لا تنعقد ظهراً وفي انعقادها نفلاً هذا الخلاف ويضاهيه أيضاً مسائل منها
 ما إذا أحال المشتري البائع بالثمن على رجل ثم وجد بالمبيع عيباً فالأصح أن الحوالة
 تبطل وهل للمحتال قبضه للمالك بعموم الإذن الذى تضمنه خصوص الحوالة . فيه

هذا الخلاف ومنها إذا عجل الزكاة بلفظ هذه زكأتى المعجلة فقط فهل له الرجوع إذا اعترض مانع أصح الوجهين نعم والثاني يقع نفلاً ومنها الصحيح أنه لا يصح تعليق الوكالة على شرط ولو علق وتعرف الوكيل بعد حصول الشرط فأصح الوجهين الصحة لأن الإذن حاصل وإن فسد العقد وخالف أبو محمد وقال لا اعتبار بما يتضمن الفاسد من الإذن وتاممه قيد اهـ .

﴿ باب في أن الأمر يقتضى الفعل مرة واحدة أو التكرار ﴾

إذا وردت صيغة الأمر لايجاب فعل وجب على من أراد تأخير فعل الواجب عن أول الوقت (العزم) في أول الوقت (على الفعل) أي أن يفعل الواجب في باقى الوقت فالواجب على هذا القول الفعل في أول الوقت أو العزم فيه على الفعل في باقيه وهو قول القاضى أبى بكر من المتكلمين وإنما وجب العزم لتمييز به الواجب الموسع عن المندوب المشترك في مطلق جواز الترك ومرادهم التمييز الحاصل بفعل المكلف وهو أن يميز المكلف تأخير الجائز عن غيره بأن يقصد بتأخيره الفعل في الوقت الأول وإن كان التمييز من جهة الشارع حاصلًا ، وهو أن تأخير الواجب عن جملة الوقت يؤثم بخلاف المندوب ثم العزم بدل عن إيقاعه مطلقاً ولا يجب إعادة العزم في باقى الوقت بل ينسحب على آخر الوقت كأنسحاب النية على أجزاء العبادة الطويلة كما قاله إمام الحرمين والقول بوجوب العزم صححه النووي ونقله غيره عن أصحاب الشافعى وكذلك الشيخ زكريا الأنصارى فى لب الأصول جعله أصح وقد جزم ابن السبكي فى جمع الجوامع بأنه لا يجب العزم على المؤخر وبالغ فى رده فانظره فى سلم الوصول (ويجب تكرار ذلك) أى العزم على الفعل فى باقى الوقت (كلما ذكر الأمر لأنه إذا ذكر) الأمر (ولم يعزم على الفعل صار مصرأ على العناد وهذا لا يجوز) وتقدم عن القائلين بوجوب العزم أنه لا يجب تجديد العزم بل ينسحب على آخر الوقت كأنسحاب النية على أجزاء العبادة الطويلة كما قال إمام الحرمين وليس فى ذلك تفصيل بين ما إذا ذكر الأمر أو لم يذكره (وأما الفعل المأمور به فإن كان فى اللفظ ما يدل على تكراره) كأن يكون معلقاً

على شرط نحو إن كنتم جنباً فاطهروا أو مقيدا بوصف كقوله تعالى والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والسارق والسارقة فاقطعوا . أو من دليل خارجي يدل على التكرار نحو أقيموا الصلاة فإن حديث المعراج دل على تكرارها في كل يوم خمس مرات (وجب تكراره) أى بتكرار الشرط والصفة عند بعض أصحابنا وهم القائلون بأن مطلق الأمر يقتضى التكرار والقائلون بأن مطلقه لا يقتضى التكرار ومعلقه يقتضيه لأن الشروط علل (وإن كان مطلقاً) بأن لم يكن في اللفظ ما يدل على تكرار من قيد شرط أو صفة أو نحوها من قرائن التكرار (ففيه وجهان من أصحابنا من قال يجب تكراره) حيث لا مانع من التكرار نحو أقتل العبد أو أعتقه (على حسب الطاقة) ليخرج أوقات الضرورة كأوقات الأكل والشرب والنوم والغائط فيستوعب الأمور بالفعل المطلوب ما يمكنه استيعابه مرة زمان العمر ليخرج عن عهدة الأمر لا تنفاء مرجح بعضه على بعض .

(ومنهم من قال لا يجب أكثر من مرة واحدة إلا بدليل يدل على التكرار كحديث المعراج الدال على كون الصلوات المفروضة خمساً (وهو الصحيح) وعليه جماعة من المحققين واختاره الحنفية وابن الحاجب والآمدي والجويني والبيضاوي قال السبكي وأراه رأى أكثر أصحابنا هـ . وذلك لأطباق أهل اللغة على أن هيئة الأمر لا دلالة لها إلا على الطلب في خصوص زمان وخصوص المطلوب من قيام أو قعود وغيرها . إنما هو من دلالة المادة ولا دلالة لها إلا على مجرد الفعل فحصل من مجموع الهيئة والمادة أن تمام مدلول الصيغة هو طلب الفعل فقط والبراء بالخروج عن عهدة الأمر تحصل بفعل المأمور به مرة واحدة لتحقيق ما هو مطلوب بإدخاله في الوجود ، وقال الرازي في الحصول إن صيغة أفعّل لطلب إدخال ماهية المصدر في الوجود فوجب أن لا يدل على التكرار وبيانه أن المسلمين أجمعوا على أن أوامر الله تعالى منها ما جاء على التكرار كما في أقيموا الصلاة ومنها ما جاء على غير التكرار كما في الحج وفي حق العباد أيضاً لا يفيد التكرار فإن السيد إذا أمر عبده بدخول الدار وشراء اللحم لم يعقل منه التكرار ولو ذمه السيد على ترك

التكرار للامه العقلاء ولو كرر العبد الدخول حسن من السيد أن يلومه وقد يفيد التكرار كحفظ دابتي فانه إذا حفظها ثم أطلقها يذم . إذا ثبت هذا فنقول الاشتراك والحجاز خلاف الأصل فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين وما ذاك إلا طلب إدخال ماهية المصدر في الوجود فوجب أن لا يدل على التكرار لأن الدال على القدر المشترك بين الصورتين المختلفتين لا دلالة له على ما يمتاز به إحدى الصورتين عن الأخرى لا بالوضع ولا بالاستلزام إلا أنه لا يمكن إدخال تلك الماهية في الوجود بأقل من المرة فصارت المرة من ضروريات الاثبات بالمأمور به اهـ .

واستدل المصنف بقوله (والدليل على أن إطلاق الفعل يقتضى ما يقع عليه الاسم ألا ترى أنه لو حلف ليفعلن برمرة واحدة فدل أن الإطلاق لا يقتضى أكثر من ذلك) .

﴿ فصل ﴾ فأما إذا علق الأمر بشرط مثل أن يقول إذا زالت الشمس فصل فهل يقتضى التكرار إن قلنا إن مطلق الأمر يقتضى التكرار فالمعلق بالشرط مثله (بل أولى لأن الشروط اللغوية أسباب والحكم يتكرر بتكرار سببه فيجتمع أمران للتكرار الوضع والسببية (وإن قلنا إن مطلقه لا يقتضى التكرار ففي المعلق به وجهان) للأصحاب (ومن أصحابنا من) خالف أصله لأجل السببين الناشئين من التعليق (قال يقتضى التكرار كلما تكرر الشرط) في تسكئة الإيهاج لا بد من تحرير محل النزاع قبل الكلام قال الآمدي ومن تبعه ما علق المأمور به من الشرط أو الصفة إما أن يكون ثبت كونه علة لوجوب الفعل مثل الزانية والزاني فاجلدوا ونحو قولنا ان كان هذا المائع خمرأ فهو حرام فإن الحكم يتكرر بتكرره اتفاقاً وإن لم يثبت كونه علة بل يتوقف عليه الحكم من غير تأثير له كالإحصان الذى يتوقف عليه الرجم فهو على الخلاف قال وهو مقتضى كلام ابن برهان في الوجيز ووافق عليه صفى الدين الهندى مع تمثيله للصفة بالسارق والسارقة ثم قال وإعلم أنه مناف لكلام الامام والمصنف البيضاوى لأن مقتضى كلامهما أن الخلاف

جار مطلقاً ألا تراهما وقد مثلاً للصفة بقوله تعالى والسارق والسارقة مع ثبوت كون السرقة علة للقطع وكذا قولها في الدليل الآتي إن شاء الله تعالى الترتيب يفيد العلية فيتكرر بتكررها فعندهما المانع لإفادة ترتيب الحكم على الوصف العلية قال ويتجه ان يقال في الجمع بين الطريقتين إن الآمدى ومن سلك طريقه فرضوا الكلام مع من يعترف بأن ترتيب الحكم على الوصف يفيد العلية والإمام تكلم في أصل المسألة مع المخالفين في الوصفين قال وأما ما في شرح هذا الكتاب للأسفرايينى من تخصيص محل الخلاف بما إذا كان لكل من الشرط والصفة صلاحية العلية فغير سديد انتهى كلام السبكي في الإيهاج .

(ومنهم من قال لا يقتضى التكرار وهو الأصح لأن كل مالا يقتضى التكرار إذا كان مطلقاً لم يقتضى التكرار إذا كان معلقاً بالشرط) في هذا وقع النزاع والقائلون باقتضاء المعلق بالشرط التكرار قالوا إن ترتيب الحكم على الوصف والشرط المناسبين يشعر بعلية ذلك الوصف أو الشرط لذلك الحكم فيتكرر بتكررها قالوا وإنما لم يتكرر الطلاق في قوله إذا دخلت الدار فأنت طالق بتكرر الدخول لأن العبد وان وجد منه ما يدل على أنه جعل الشيء علة لا معتبر بعلمته إذ لا ولاية في وضع الأحكام تكليفية كانت أو وضعية حتى لو قال أعتقت غانما لسواده لا يعتق عبيده السود الآخرون وحينئذ لم يتكرر الطلاق في مثاله لعدم اعتبار تعليله لا لأن الترتيب لا يفيد العلية (وكذا لطلاق لا فرق بين أن يقول أنت طالق وبين أن يقول إذا زالت الشمس فأنت طالق) من جهة عدم إفادة التكرار وإنما الشرط يفيد تخصيص الحالة التي اقتضاها الإطلاق بحالة مخصوصة كقوله لو كي له طلق زوجتي إن دخلت الدار أو أخبر به إذا كان قائماً ففائدة الشرط تخصيص الحالة التي يقتضيها الإطلاق بحالة الدخول والقيام .

﴿ فصل ﴾ فأما إذا تكرر الأمر بالفعل الواحد بأن قال صل استفيد من تمثيله أن في محل الخلاف الآتي ذكر ما اجتمع فيه شروط أربعة الأول اتحاد الفعلين الثانى أن يكونا متعاقبين الثالث أن يكون المأمور به مما يمكن تكراره

الرابع أن يكون الثاني غير معطوف على الأول فإن لم يتحد الفعلان وجب العمل بهما قطعاً ولا خلاف في ذلك سواء أمكن الجمع بينهما كصل وصم أو امتنع كصل وأد الزكاة أو اتحد الفعلان لكن لم يكونا متعاقبين بأن فصل بينهما فاصل وجب العمل بهما قطعاً سواء تعلقا بتمائلين أو متخالفين وإن كان المأمور به مما لا يمكن تكراره نحو اقتل زيداً أو أعتق العبد أعتق العبد فالثاني تأكيدي قطعاً وإن كان الثاني معطوفاً على الأول قيل لا خلاف هنا في الحمل على التأسيس لأن الشيء لا يعطف على مثله وصرح بذلك الصفي الهندي وغيره وقيل فيه قولان والراجح عند التاج السبكي وغيره الحمل على التأسيس - لاقتضاء العطف المغايرة من غير معارض (فإن قلنا إن مطلق الأمر يقتضي التكرار فتكرار الأمر يقتضي التأكيد) لأن التكرار مستفاد من الأمر وضعاً فيكون الثاني تأكيداً كيد ما استفيد (وإن قلنا إنه يقتضي الفعل مرة واحدة ففيه) أي في اقتضاء الأمر بالفعل المكرر التكرار (وجهان أحدهما أنه تأكيد كيد وهو قول الصيرفي) هو أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بالصيرفي الفقيه الشافعي أخذ الفقه عن أبي العباس بن سريج . واشتهر بالحدق في النظر والقياس وعلم الأصول وكان أعلم بالأصول بعد الشافعي توفي ثمان بقين من شهر ربيع الآخر سنة ثلاثين وثلثمائة وقد شرح رسالة الإمام الشافعي وبهذا القول قال الجبائي وبعض الشافعية مستدلين بأن التكرار قد كثر في التأكيد فالحمل على ما هو الأكثر أولى وبأن الأصل البراءة من التكليف المكرر فلا يصار إليه مع الاحتمال (والثاني أنه استئناف وهو الصحيح) وإليه ذهب الأكثرون (والدليل عليه أن كل واحد من الأمرين يقتضي إيجاب الفعل عند الاضطرار) لأن دلالة كل لفظ على مدلول مستقل هو الأصل وظاهر كل كلام الإفادة لا الإعادة (فإذا اجتمعا أوجباً التكرار كما لو كانا فعلين) ولأن التأسيس أكثر والتأكيد أقل فالحمل على ما هو الأكثر أولى وإذا تقرر رجحان هذا المذهب عرف بطلان القول بالوقف بناء على التعارض :

(باب في أن الأمر هل يقتضي الفعل على الفور أولاً إذا ورد الأمر بالفعل مطلقاً) أى خالياً عن القرائن الدالة على أنه للفور (وجب) على من أراد التأخير أول الوقت (العزم على الفعل على الفور) في باقى الوقت (كما مضى في الباب قبله وهل يقتضى) الأمر (الفعل على الفور) بمعنى وجوب المبادرة في الإتيان بالمأمور به عقب ورود الأمر (بنيت) المسألة (على التكرار فإن قلنا) بقول القائل (إن الأمر يقتضى التكرار على حسب الاستطاعة) قيد به ليخرج أوقات الضرورة (وجب) الفعل (على الفور لأن الحالة الأولى داخلية في الاستطاعة فلا يجوز إخلالها من الفعل) وإلا لزمه الترجيح بلا مرجح وهو باطل فالفور ضرورى للقائل باقتضاء الأمر التكرار (وإن قلنا) بقول القائل (إن الأمر لا يقتضى الفعل مرة واحدة فهل يقتضى ذلك) الفعل (على الفور فيه وجهان لأصحابنا أحدهما أنه لا يقتضى الفعل على الفور) ولا يدفعه وهو قول معظم الشافعية ونسب إلى الشافعي نفسه قال إمام الحرمين وهو اللائق بتصريحاته في الفقه وإن لم يصرح به في مجموعاته في الأصول اهـ وهذا هو الصحيح الذي عليه مشايخ الحنفية والخلاف بين أبي يوسف ومحمد في الحج في أنه فوري كما هو قول أبي يوسف أو على التراخي كما هو قول محمد ابتداء لاستناده على هذا فهنا لا خلاف بينهما في أن الأمر المطلق للفور (ومن أصحابنا من قال يقتضى ذلك) أى الفعل (على الفور وهو قول الصيرفي والقاضي أبي حامد) أحمد بن عامر بن بشير بن حامد المروزي الفقيه الشافعي أخذ الفقه على أبي اسحاق المروزي وكان إماماً لا يشق غباره أخذ عنه فقهاء البصرة توفي سنة اثنين وسبعين وثلاثمائة (والأول أصح لأن قوله أفعَل يقتضى إيجاب الفعل من غير تخصيص بالزمان الأول دون الثاني) يعنى أنه موضوع لطلب الفعل وهو قدر مشترك بين طلبه على الفور وطلبه على التراخي من غير أن يكون في اللفظ اشعار بكونه فوراً أو تراقياً فالتراخي والفور خارجان عن مدلوله وإنما يفهمان بالقرائن (فإذا صار ممثلاً بالفعل في الزمان الأول وجب أن يصير ممثلاً في الزمان الثاني ولأنه يحسن من السيد أن يقول لعبداه أفعَل الفعل

القلاني في الحال أو غدا ولو كان كونه فورا دخلا في لفظ افعل لكان الأول تكررارا والثاني نقضا وأنه غير جائز (فأما إذا ورد الأمر مقيدا بزمان نظرت) في ذلك الزمان فأما أن يعين الشارع ابتداءه وانتهاءه وهو المؤقت أولا وهو المطلق والأول إما مساو لفعل العبادة كصوم رمضان أو ناقص عن فعلها وقصد إيقاع جميعها فيه فهو تكليف بما لا يطاق أو زائد على فعلها وهو الموسع وقد ذكر المصنف المضيق والموسع فقال (فإن كان يستغرق العبادة كالصوم في شهر رمضان لزمه فعلها على الفور عند دخول الوقت وإن كان الزمان أوسع من قدر العبادة كصلاة الظهر) وقتها (ما بين الزوال) أي زوال الشمس (إلى أن يصير ظل كل شيء مثله وجب الفعل في أول الوقت موسعا) عند عامة الشافعية وجهور الحنفية بمعنى أن جميع أجزاء الوقت وقت لأداء ذلك الواجب فيه وذلك لأن قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل عام لجميع أجزاء ذلك الوقت وليس المراد تطبيق أول الصلاة على أول الوقت وآخرهما على آخره ولا إقامة الصلاة في كل وقت من أوقاته حتى لا يخلو جزء منه عن صلاة إذ هو خلاف الإجماع ولا تعيين جزء منه لاختصاصه بوقوع الواجب فيه إذ لا دلالة للفظ عليه فلم يبق إلا أنه أراد أن كل جزء منه صالح لوقوع الواجب فيه ويكون المكف مخيرا في إيقاع الفعل في أي جزء شاء ضرورة امتناع قسم آخر وهو المطلوب ويدل على إرادة هذا الاحتمال حصول الأجزاء عن الواجب بأداء الصلاة في أي وقت منه كذا في الأحكام للآمدى (ثم اختلفوا) أي القائلون بالواجب الموسع بعد ذلك في أنه هل (يجب) على من أراد تأخير الفعل عن أول الوقت (العزم في أول الوقت) على الفعل في باقيه (بدلا عن الصلاة فيه) أي في أول الوقت (فمنهم من لم يوجب ذلك) ومشى عليه التاج السبكي ، في جمع الجوامع وذلك لعدم دلالة الأمر بالأداء عليه ولأنه لو وجب العزم بدلا عن الفعل لما وجب الفعل بعده ولما جاز المصير إليه مع القدرة على الأصل كما هو في سائر الأبدال مع مبدلاتها ولكن من أخر الصلاة عن أول الوقت مع الغفلة عن العزم عاصيا لكونه تاركا للأصل وبدله كيف وأن

الأمر بإيجاب الصلاة ليس فيه تعرض للعزم فأيجابه يكون زيادة على مقتضى الأمر ثم جعل العزم بدلا عن صفة الفعل بعيد لأنه من أفعال القلوب اهـ (ومنهم من أوجب العزم بدلا عن الفعل في أول الوقت) لتمييز الواجب عن المندوب المشارك في مطلق جواز الترك وأجابوا عما تقدم بأن العزم بدل عن إيقاع الفعل في أول الوقت لا عن أصله حتى يكون موجبا لسقوط الفعل مطلقا ومعنى بدليته أنه مخير بينه وبين تقديم الفعل والمصير إلى أحد الخيرين غير مشروط بالعجز عن الآخر إلا أنه من باب التيسير مع الوضوء ولم يعص الغافل لعدم تكليفه والأمر وإن لم يكن متعرضا للعزم فلا يلزم منه امتناع جعله بدلا لأنه لا يلزم من انتفاء بعض المدرك انتفاء الكل وكون العزم الذي هو من صفات القلوب بدلا عن الفعل ليس ببعيد ونظيره الفدية في حق الحامل عند خوفها على جنينها وكذلك الموضع على ولدها بدلا عن تقديم الصوم وهو صفة للفعل والندم توبة وهو من أعمال القلوب وقد جعل بدلا عما فرط من الطاعات اهـ من إحكام الأمدى (وقال أبو الحسن الكرخي) وهو عميد الله بن الحسين دلال بن دهم أبو الحسن الكرخي أخذ الفقه عن أبي سعيد البردعي انتهت إليه رئاسة الحنفية وهو من المجتهدين في المسائل وعنه أخذ الجصاص وأبو علي الشاشي والقاسم بن سلام والدماغاني ولد سنة ستين ومائتين ومات سنة أربعين وثلثمائة ليلة النصف من شعبان والكرخي قرية بنواحي العراق (يتعلق الوجوب) أي وجوب الأداء (إما بالفعل) أي بفعل العبادة بالشروع فيها فيتصف ذلك الفعل بالوجوب وإما قبل الشروع فيه فهو جائز الفعل وجائز الترك إلى أن يحىء آخر الوقت الذي يسع مقدار الوضوء والصلاة فحينئذ يتصف بأنه متحتم الفعل ممنوع الترك قيدنا بوجوب الأداء لأن الوجوب بمعنى الثبوت في الذمة وشغلها بذلك بأول الوقت (أو بأن يضيق الوقت) بأن لم يبق منه إلا ما يسع الوضوء أو الصلاة فحينئذ يتوجه عليه الطلب الجازم بفعل العبادة بحيث لو أخرها يكون آثما وهو المسمى بوجوب الأداء وهو موافق لقول جمهور الحنفية في أن الوجوب بأول الوقت ، واعلم أنه نقل عن الإمام روايات أصحها رواية

الخصاص عنه وهى أن الوقت كله وقت الفرض وعليه أدائه فى أى جزء منه وإن أخره لا يأنم لعدم الوجوب المضيق فإن أخره عن وقت الوجوب المضيق أنم وهذه الرواية هى الصحيحة المعتمد عليها .

(وقال أكثر أصحاب أبى حنيفة يتعلق الوجوب) يعنى وجوب الأداء الذى هو طلب تفرغ الذمة لا الوجوب الذى هو شغل الذمة فإنه يثبت بأول الوقت (بآخر الوقت) وذلك لأنه لو كان واجب الأداء فى أول الوقت أو وسطه لما جاز تركه مع القدرة عليه ولأنم بذلك لكن تركه أول الوقت أو وسطه جائز وعدم إثمه ثابت فلم يكن واجب الأداء وإنما الذى يتحقق فيه وجوب الأداء بحيث لا يجوز التأخير عنه ويلحقه بذلك الإثم هو آخر الوقت . واعلم أن جمهور الحنفية قائلون بما قال به الشافعية من إثبات الواجب الموسع وهو الصحيح عندهم والممول عليه عندهم أن الجزء الأول متعين لسببية الوجوب إذا اتصل به الأداء لعدم المزاحم وإلا تنقل السببية منه إلى الثانى ثم إلى الثالث وهكذا فإن لم يتصل به الأداء إلى آخر الوقت تقررت السببية فيه لعدم ما ينتقل إليه بعده فإن خرج الوقت فالسبب كل الوقت فى حق القضاء وقالوا إن نفس الوجوب بأول الوقت ووجوب الأداء بأمره ، فصحة الصلاة عند الشافعية فى أول الوقت بناء على أن الخطاب قد توجه على سبيل التخيير وأما على المختار عند الحنفية فصحة الصلاة فى أول الوقت أو وسطه بناء على انعقاد السبب لا لتوجه الخطاب والخطاب إنما يتوجه فى آخره لا فى أوله كذا فى العطار فما عدا هذا أقوال ساقطة مطروحة لا اعتبار بها ولا حاجة إلى ذكرها والاشتغال بردها وقد ذكرها المصنف فقال (واختلف هؤلاء) أى القائلون بأن الوجوب يتعلق بآخر الوقت فى المؤدى قبل مجيئ وقت وجوب الأداء كما ذكره بقوله (فيمن صلى أول الوقت فنهى من قال إن ذلك) أى المؤدى فى الوقت قبل مجيئ وقت وجوب الأداء (نفل لأنه متمكن من تركه فى أول الوقت لا إلى بدل ولا إنم وهذا حد النفل إلا أن المطلوب يحصل بأدائه وهو إظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض كمن

توضاً قبل دخول الوقت يقع نفلاً لأنه إنما يجب للصلاة فما لم يحضر وقتها لا توصف بالوجوب ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت ولذا قال (فإن جاء آخر الوقت وليس من أهل الوجوب) بأن مات أو جُنَّ أو صارت حائضاً أو نفساء (فلا كلام في أن ما فعله كان نفلاً وإن كان من أهل الوجوب منع ذلك الفعل الذى فعله من توجه الفرض) (عليه في آخر الوقت ومنهم من قال فعله في أول الوقت مراعى) أى موقوف لا يتصف بفرضية ولا بنفلية بحسب ما عند الخلق لأن الفعل في الواقع ونفس الأمر إما واجب أو نفل فإن كان الله قد علم أن المكلف يبقى بصفة التكليف إلى آخر الوقت فإن الفعل واجب عند وقوعه في الواقع ونفس الأمر وإن كان الله قد علم أنه لا يبقى بصفة التكليف آخر الوقت فالفعل عند وقوعه فلا اعتراض بأن هذا أى عدم اتصاف الفعل بالفرضية والنفلية مخالف للقواعد لأن المخالف للقواعد هو عدم اتصافه بهما بحسب الواقع ونفس الأمر لا بحسب ما عند الخلق والموقوفات في الشرع كثيرة (فإن جاء آخر الوقت وهو من أهل " جوب علمنا أنه فعل واجباً وإن لم يكن من أهل الوجوب علمنا أنه فعل نفلاً) ذكركاة المعجلة قبل الحول فإنه إذا عجل شاة من أربعين شاة إلى الساعى ثم تم الحول وفي يده ثمان وثلاثون له أن يسترد المدفوع إن كان قائماً وإن كان الساعى تصدق به كان تطوعاً ولو تم الحول وفي يده تسع وثلاثون كان المؤدى زكاة وكالجزء الأول من الصلاة لا يوصف بالوجوب ما لم يتصل بباقي أجزاء الصلاة فإن اتصل بمجموعها يوصف بالوجوب وإلا فلا . ومن أصحاب الشافعى من قال بتعلق الوجوب بأول الوقت فإن أخر فهو قضاء وقد أنكر بعض الشافعية هذا القول وقال إنه لا يعرف في مذهبنا كما أنكر بعض الحنفية هذه الأقوال وقال إنها لا تعرف في مذهبنا .

(والدليل على ما قلناه من الوجوب الموسع الى آخر الوقت) أن المقتضى للوجوب هو الأمر وقد تناول ذلك أول الوقت بقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس (أى زوالها أو غروبها إلى غسق الليل) فوجب أن يجب في أوله (وقول

جبريل عليه السلام في حديث الإمامة يا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك والوقت ما بين هذين الوقتين ، رواه أبو داود والترمذى وقال حسن صحيح وابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح الإسناد وقوله عليه الصلاة والسلام إن للصلاة أولاً وآخرأ أى لوقتها وإن أول وقت الظهر حين تزل الشمس وآخر وقتها حين يدخل العصر ، الحديث رواه الترمذى يتناول جميع أجزاء الوقت وليس المراد من تطبيق الصلاة على أوله وآخره تمام الاستدلال على ما تقدم . ثم الإجماع على وجوبها على من بلغ أو أسلم أو طهرت في وسط الوقت أو آخره والباقي منه يسعها ولو كان الوجوب متعلقاً بأوله لما وجبت عليهم بعد فوات أوله كما لو فات جميع الوقت في هذه الأحوال على أن الواجب إنما يتأدى بنية الفرض لا بنية النفل ولا بمطلق النية ولو كان نفلاً كما زعم لتأدى بمطلق النية ولاستوت فيه نية الفرض والنفل وقولهم وجد في المؤدى حدّ النفل لأنه لا يثاب على تركه فاسد لأنه ليس بترك بل هو تأخير بإذن الشرع كذا في التحجير شرح التحرير (فإن فات الوقت الذى علق عليه فعمل العبادة فلم يفعل فهل يجب القضاء) في المثل المفعول أى المدرك مما تله . بالفعل كالصلاة للصلاة والصوم للصوم بالأمر الأول أو بأمر جديد (فيه وجهان) للأصحاب (من أصحابنا من قال يجب) القضاء بالنص الأول الدال على وجوب الأداء وبه قالت الحنابلة وعامة أهل الحديث والقاضى أبو زيد وشمس الأئمة وغير الإسلام من الحنفية ومتابعيهم وبيان ذلك أن الأداء قد صار مستحقاً عليه ومعلوم بالاستقراء أن المستحق لا يسقط عن المستحق عليه إلا بالأداء أو بالإسقاط أو بالعجز ولم يوجد الكل فيبقى كما كان وخروج الوقت بنفسه لا يصلح مسقطاً بل هو يقرر ترك الامتثال وما عليه من العهدة وإنما يصلح باعتبار العجز ولم يوجد العجز إلا في حق إدراك الفضيلة لبقاء القدرة على الأصل اسكونه مقصود الوجود منه حقيقة وحكماً فيتعذر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت إلى الأثم إن تعمد التفويت وإلى عدم الثواب إن لم يكن تعمد ويبقى أصل العبادة الذى هو المقصود مضموناً عليه لمقدرته عليه فيطالب بالخروج عنه كما في حقوق العباد فإن

قيل الواجب بصفة لا يبقى بدون الصفة قلنا هذا إذا كان الوصف مقصوداً ونحن
نعلم أن نفس الوقت ههنا ليس بمقصود لأن معنى العبادة في كون الفعل عملاً
بخلاف هوى النفس أو في كونه تعظيماً لله تعالى وهذا لا يختلف باختلاف
الأوقات وأما عدم صحة الأداء قبل الوقت فليس لكونه مقصوداً بل لكونه
سبباً للوجوب والأداء قبل السبب لا يجوز وإنما قيدنا القضاء بالمثل المفعول لأن القضاء
بالمثل الغير المفعول كالقضية للصوم لا خلاف للحنفية فيه بل قالوا إنه يجب بسبب
جديد (ومنهم من قال لا يجب القضاء إلا بأمر ثان) لو قال لسبب آخر أو بدليل
آخر لكان اشتمل . وهو قول أكثر الأصوليين منهم العراقيون من الحنفية وعامة
الشافعية والمعتزلة (وهو الأصح لأن ما بعد الوقت لم يتناول الأمر) فقول القائل
افعل هذا يوم الجمعة لا يتناول فعله في غيره وإذا لم يتناول لم يدل عليه بنفى ولا إثبات
(فلا يجب الفعل فيه) أى فيما بعد الوقت كما لا يجب الفعل (قبله) لعدم تناول
الأمر إياه وأيضاً لو وجب القضاء بالأمر الأول لاقتضاه وله اقتضاه لكان أداء
فيكونان سواء والجواب أن مقتضى صم م الجمعة امران الصوم وكونه يوم
الجمعة فإذا عجز عن الثانى لقواته بقى اقتضاء الصوم لافى خصوص السبب ولا فى
غيره وعليه حسن الصوم والصلاة ومصلحتهما بعد الوقت كقبله لأن المقصود بهما
تعظيم الله ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الأوقات وتشبيه المصنف ما بعد
الوقت بما قبله فى عدم الوجوب لعدم تناول الأمر إياه مندفع بأن الكلام فى
الواجب ولا واجب قبل الوقت وقولهم لو وجب بالأمر الأول لكان أداء ممنوع
لأنه إذا فات الوقت بقى الواجب مع نقص الواجب فيه فكان إيقاعه بعد
القوات قضاء وأيضاً هو مشترك الإلزام ومشترك الإلزام لا يلزم فيقال لو كان القضاء
بأمر جديد لكان أداء لأنه أمر أن يفعله فى وقته المعين فكان كالأمر ابتداء فما كان
جوابكم على هذا هو جوابنا على ذلك وفى نور الأنوار على المنار وقضاء الحضر فى
السفر أربع ركعات وقضاء السفر فى الحضر ركعتين وقضاء الظهر فى النهار جهراً
وقضاء السر فى الليل سرا يؤيد ما ذكرنا يعنى أن القضاء بالأمر الأول وقضاء

الصحيح صلاة المريض بعنوات الصحة وقضاء المريض صلاة الصحيح بعنوان المرض يؤيد ما ذكره .

﴿ فصل ﴾ فأما إذا أمر بعبادة) صلاة كانت أو صوما (في وقت معين ففعلها) كلها (في ذلك سمي) ذلك الفعل (أداء على سبيل الحقيقة) اتفاقاً (ولا يسمى قضاء إلا مجازاً) قال في لب الأصول وشرحه غاية الوصول الأداء فعل العبادة في وقتها ففعل بعضها فيه ولو ركعة وبعضها بعده لا يكون أداء حقيقة كما لا يكون قضاء كذلك بل يسمى أحدهما مجازاً بتبعية ما في الوقت لما بعده أو بالعكس وهذا ما عليه الأصوليون وأما فقهاء الشافعية فاعتبروا الركعة في الأداء ، ودونها في القضاء فقالوا ان كان المؤدى ركعة في الوقت والباقي بعده واجبة كانت أو مندوبة فهو أداء وإلا بأن كان المؤدى دون الركعة في الوقت والباقي بعده فهو قضاء وتمسكوا بخبر الصحيحين من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة أى مؤداة والحديث قد لا يدل لهم لاحتمال أنه فيمن زال عذره كجنون وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة فيجب عليه ووقت العبادة زمن مقدر لها واسعا كان أو ضيقا فما لم يقدر له زمن لا يسمى فعله أداء ولا قضاء اصطلاحاً وإن كان الزمان ضروريا لفعله اهـ . (فأما إذا دخل فيها فأفسدها أو نسي شرطاً من شروطها فأعادها والوقت باق سمي إعادة) وللشافعية في تعريف الإعادة طريقتان الأولى وهو المشهور عندهم وجزم به الإمام الرازي وغيره ورجحه ابن الحاجب أنها فعل الشيء ثانياً في وقت الأداء لخلل في فعله أولاً من فوت شرط أو ركن كما صرح به القاضي أبو بكر وغيره قالوا ولا بد أن يكون فوات الركن أو الشرط لعذر منه سهواً أو عجزاً عن إزالة النجاسة أما لو فعل ذلك عمداً مع القدرة عليه فلا اعتداد بفعله وحينئذ فلا يسمى الفعل الثاني إعادة كما نبه الآمدي في الإحكام والجلال الحلبي والمصنف أيضاً وعلى هذا فالإعادة قسم من الأداء أخص منه وقيل لعذر أى لخلل في فعله أولاً أو حصول فضيلة لم تكن في فعله أولاً بناء على أن العذر أعم من الخلل وهو ما ينقطع به اللوم فالصلاة المفعولة في وقت الأداء جماعة بعد فعلها على الانفراد

من غير خلل إعادة على هذا لحصول فضيلة الجماعة دون الأول لانتفاء الخلل وعلى هذا فالإعادة أعم من الأداء وعلى هذا جرى صاحب جمع الجوامع وصاحب لب الأصول ومن تبعهم والشيخ أبو اسحاق مشى على الأول (وإن فات الوقت وفعلها بعد فوات الوقت سمي قضاء) وعند أصحاب أبي حنيفة الأداء والقضاء من أقسام المأمور به مؤقتاً كان أو غير مؤقت فالأداء عندهم تسليم عين ما يثبت بالأمر واجبا كان أو نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالأمر ومعنى تسليم العين والمثل في الأفعال والأعراض بإجادهما والإتيان بها والإعادة فعل مثل الواجب لخلل غير الفساد وغير صحة الشروع ثم الإعادة واجبة في كل صلاة أدت مع كراهة التحريم ويكون جابرا للأول لأن الفرض لا يتكرر وعلى هذا تكون الإعادة قسما من الأداء والمراد من المأمور في تعريف الأداء ما يشمل الفعل المحكوم به أولا وبالذات والمحكوم به ثانياً وبالعرض .

(باب الأمر بأشياء على جهة التخيير والترتيب إذا خير الله بين أشياء) معينة خرج به ما إذا كانت غير معينة فإنه تكليف بما لا يطاق (مثل كفارة اليمين خير الله فيها بين العتق والصيام والكسوة) قال الله تعالى « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون به أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم واحفظوا أيمانكم كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون ، فإن في هذه الآية الأمر بالكفارة على سبيل التخيير بين هذه الأشياء وذلك لأن جملة قوله تعالى فكفارته وإن كانت خبرية اللفظ انشائية المعنى فهي في قوة أن يقال فليكفر بإطعام عشرة مساكين وقد غطف عليه الكسوة والتحرير فكل واحد واجب على البدل لا الجمع على ما تقتضيه كلمة أو (فالواجب منهما واحد غير معين) عند جمهور الفقهاء والأشاعرة واختاره الآمدي وابن الحاجب ويعرف بالواجب الخير والمراد بالواحد الغير المعين القدر المشترك بين تلك الأشياء وهو المفهوم الكلي لا من حيث تحققه في جزئ معين بل من حيث تحققه

في جزئي غير معين وفي التيسير شرح التحرير إن قيل كل واحد بعينه خير فيه المكلف بين الفعل والترك ولا يتحقق أحد هذه الأمور إلا في ضمن واحد بعينه فيلزم أن يكون الواجب خير فيه بين الفعل والترك وهذا يناق الجوب والجواب أن الواجب إنما هو الواحد المبهم والخير فيه بين الفعل والترك إنما هو واحد بعينه والمبهم وإن لم يكن له تحقق إلا في الواحد منهما بعينه لكن التخيير فيه بين الفعل والترك لا يكون تخييراً في المبهم إذ ترك الواحد منهما بعينه لا يستلزم ترك الكل بخلاف ترك المبهم فإنه يستلزم إذ نفي الأعم يستلزم نفي الأخص وليس معنى الواجب المبهم أنه مأخوذ بشرط الإيهام بل بمعنى أنه لا يعينه الموجب بأن يطلب من المكلف إيقاع ذلك الواحد في ضمن أي واحد ولو كان مأخوذاً بشرط الإيهام لما كان له تحقق في الخارج لما أن الماهية بشرط عدم التعيين لا يمكن تحققها ، بل المعتبر إنما هو الماهية لا بشرط شيء ولكون المعتبر الماهية المطلقة لا بشرط الإيهام سقط الواجب عن المكلف بالإتيان بواحد بعينه لأن المطابق في ضمن الفرد الخالص (فأيهما فعل) المكلف (فقد فعل الواجب) لتحقيق الماهية في ضمنه (وإن فعل المكلف الجميع سقط الفرض بواحد منها والباقي تطوع) قال في إباحة الأصول وشرحه غاية الوصول المختار إن فعلها مرتبة فالواجب أي المثاب عليه ثواب الواجب أولها وإن تفاوت لتأدى الواجب به من حيث إنه مبهم أو فعلها كلها معاً فاعلاها ثوابا الواجب لأنه لو اقتصر عليه لاثب عليه ثواب الواجب الأكمل فضم غيره إليه لا ينقصه عن ذلك وإن تركها كلها عوقب بأدناها إن عوقب لأن فعله من حيث إنه مبهم لم يعاقب عليه فإن تساوت وفعلت معاً أو تركت فتواب الواجب والعقاب على واحد منها وقيل الواجب فيما إذا تفاوت أعلاها وفيما إذا تساوت أحدها وإن فعلت مرتبة لما مر يعني من أنه لو اقتصر عليه لاثب عليه ثواب الواجب فإن تركت فحكمه موافق للمختار ويثاب ثواب المندوب في كل قول على غير ما ذكر لثواب الواجب (وقالت المعتزلة الثلاثة كلها واجبة فإن أرادوا بوجوب الجميع تساوى الجميع في الخطاب) وأنه لا يجوز للمكلف ترك جميع الأفراد وأن المكلف

أن يختار أيا كان (فهو وفاق وإنما الخلاف في العبارة دون المعنى) وهذا ماذهب إليه الإمام الرازي وإمام الحرمين من أن الخلف لفظى بناء على تفسير أبي الحسين لهذا القول بأنه لا يجوز الإخلال بجميعها ولا يجب الإتيان بها وللمكلف أن يختار أيا كان منها فهو بعينه مذهب أهل السنة والجماعة والخلف لفظى لأنهم إنما قالوا بوجوب الجميع بهذا المعنى فراراً من القول بوجوب واحد مبهم لأن العقل لا يدرك فيه المصلحة بناء على عقيدتهم من التحسين والتقبيح وأن العقل يدرك الأحكام قبل الشرع اهـ شرينى على جمع الجوامع (وإن أرادوا بوجوب الجميع أنه مخاطب بفعل الجميع) فيثاب على فعل الجميع ثواب واجبات ويعاقب على تركها عقاب واجبات ويسقط الكل بواحد حيث اقتصر عليه لأن الخطاب تعلق بكل منهما بخصوصه على وجه الاكتفاء بواحد فالخلف بينه وبين ما قبله معنوى وعليه العُضد وابن الحاجب قال السعد وهو مذهب بعض المعتزلة فيثاب ويعاقب على كل واحد منهما ولو أتى بواحد سقط الباقي عنه بناء على أن الواجب قد يسقط بدون الأداء (فالدليل على فساده أنه إذا ترك الجميع لم يعاقب على الجميع) لأن الخطاب تعلق بها على سبيل التخيير والبدل (ولو كان الجميع واجبا لعوقب على الجميع فلما لم يعاقب إلا على واحد دل على أنه هو الواجب) وعلم عدم العقاب على الجميع من الخطاب على التخيير والبدل لما أتى بكلمة أو المفيدة لذلك وإلا لآتى بالواو المفيدة للجميع .

(فصل) فأما إذا أمر بأشياء على الترتيب كالمظاهر أمر بالعتق عند وجود الرقبة وبالصيام عند عدمها وبالإطعام عند العجز عن الجميع فالواجب من ذلك واحد معين على حسب حاله فإذا كان موسراً ففرضه العتق وإن كان معسراً بأن لم يجد ثمنها فاضلاً عن كفايته العمر الغالب واحتاجها لنحو مرض أو زمانة أو منصب ففرضه الصيام وإن كان عاجزاً عن الصيام لهرم أو مرض يدوم شهرين ظناً من العادة المستفادة في مثله (ففرضه الإطعام فإن جمع من فرضه العتق بين الجميع سقط الفرض عنه بالعتق وما عداه تطوع وإن جمع من فرضه الصيام بين الجميع) بأن

تكلف الاعتاق والاطعام بقرض وصام الشهرين المتتابعين (فقرضه أحد الأمرين من العتق والصيام والاطعام تطوع وان جمع من فرضه الاطعام بين الجميع فقرضه واحد من الثلاثة كالكفارة الخيرة) .

(باب) إيجاب مالا يتم المأمور إلا به . إذا أمر الأمر (بفعل ولم يتم ذلك الفعل إلا بغيره) وكان ذلك الغير مقدورا للمكلف بأن كان في وسع المكلف الاتيان به وهو احتراز عن قدرة العبد على الفعل وداعيته الخلوقتين لله تعالى لآتم الواجبات المطلقة كالصلاة وغيرها إلا بهما ولا يجب تحصيلهما ولا يتوقف الوجوب عليهما وجملة ما يتوقف الفعل إما أن يكون من فعل الله تعالى أو فعل العبد وكل منهما إما أن يتوقف عليه الوجوب أولا فالذي من فعل الله ويتوقف عليه الوجوب كالعقل وسلامة الأعضاء التي بها الفعل والذي لا يتوقف عليه خلق قدرة العبد وداعيته والذي من فعل العبد ويتوقف عليه الوجوب إما أن يكون مقدورا أولا فغير المقدور لا يتحقق معه وجوب إلا على القول بتكليف مالا يطاق ابهاج وقوله ولم يتم ذلك الفعل إلا بغيره يشمل بالوضع ثلاثة أشياء الجزء والسبب والشرط لكن الجزء غير مراد هنا لأن الأمر بالكل أمر به تضمنا ولا تردد في ذلك وإنما المراد الشرط والسبب بناء على موافقة المصنف للأكثرين القائلين بوجوب المقدمة شرطا كانت أو سببا ويكون المراد من قوله المشروط والشرط الموقوف والموقوف عليه واكتفى بذكر الدليل في الشرط لجريانه في السبب أيضا والختار وجوب السبب والشرط ، والجزء إذا لم يكن مقدورا سقط وجوبه إذا لم نقل بتكليف مالا يطاق ومن ضرورة ذلك عدم وجوب الكل وحينئذ يبقى وجوب ماسواه من الأجزاء لقوله صلى الله عليه وسلم إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم (نظرت) في ذلك الأمر فاما أن يكون مقيدا أو مطلقا (فان كان ذلك) مقيدا بأن كان (مشروطا) التكليف به (بذلك الغير) وذلك (كالأستطاعة في الحج) في قوله « والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » فمقيد الأمر بالأستطاعة فلا يجب بدونها (والمال في الزكاة) فإن الأمر باداء الزكاة

مشروط بوجوب المال كما في قوله تعالى « وآتوا الزكاة » وقوله عليه الصلاة والسلام « هاتوا ربع عشر أموالكم » وكالجماعة والامامة في الجمعة فهذه وأمثالها تسمى بالواجب المقيّد في اصطلاحهم ومقدمة هذا الواجب لا يجب على المكلف تحصيلها ولذا قال (لم يكن الأمر بالحج والزكاة) والجمعة (أمراً بتحصيل ذلك) الشرط وذلك (لأن الأمر بالحج لم يتناول من لا استطاعة له) بل هو مخصوص بمن انصف بوصف الاستطاعة (وفي الزكاة لم يتناول من لا مال له فلو أزمناه ذلك) الشرط (ليدخل لأسقطنا شرط الأمر وهذا لا يجوز وإن كان ذلك مطلقاً) أى لم يقيد إيجابه بما يتوقف عليه وجوده كما في قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس ، وقوله تعالى وأقيموا الصلاة فإن الأمر بإقامة الصلاة هنا مطلق غير مقيد بالوضوء مع توقّفه شرعاً عليه فهي وأمثالها واجب مطلق في اصطلاحهم وقد يكون الواجب الواجب ، مقيداً بالنسبة لمقدمة ومطلقاً بالنسبة لمقدمة أخرى فالواجب المطلق في اصطلاحهم هو ما لم يقيد إيجابه بما يتوقف وجوده عليه لا ما لم يقيد إيجابه بشيء أصلاً فإن إيجاب كل فعل مقيد تقديره بوجوب محله والقدرة الممكنة فيه باتصافه بصفة التكليف إلى غير ذلك من شروط الوجوب كذا قاله الأبهري وقال السيد الشريف في حاشية الأبهري على شرح المختصر إن الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وإنما أعيدت الحيثية لجواز أن يكون واجباً مطلقاً بالقياس إلى مقدمة ومقيداً بالنسبة إلى مقدمة أخرى فإن الصلاة بل التكليف بأسرها موقوفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس إليهما مقيدة وأما الصلاة بالقياس إلى الطهارة فواجب مطلق وبالجملة الإطلاق والتقييد أمران إضافيان ولا بد من قيد الحيثية في حدود الأشياء الداخلة تحت المضاف كذا في سلم الوصول (غير مشروط) بشرط وجوبه لا وجوده وقد اختلف العلماء في أن الأمر بالواجب المطلق هل هو أمر بالمقدمة حتى تكون المقدمة واجبة بنفي إيجاب الواجب فقال فريق نعم وقال فريق لا والقائلون بإيجاب المقدمة اختلفوا فريق من هؤلاء قالوا إنها واجبة مطلقاً بإيجابه سبباً كانت أو شرطاً شرعياً كان كل منهما

أو عقلياً أو عادياً وبه قال الأَكثَرُونَ على ما ذكره ابن الحَاجِبِ في مختصره والقاضى
العَضُدُ في شرحه عليه وابن الهَمَامُ في تحريره وأَكثَرُ الفقهاء وهو أصح المذاهب
الثلاثة عند الإمام وأتباعه وكذا الأَمَدِيُّ كما قاله الأَسَنَوِيُّ وفريق من هؤلاء ذهب
إلى أن المقدمة ان كانت سبباً وجبت بإيجاب الواجب لا ان كانت شرطاً نظراً
إلى أن السبب أشد تعلقاً بالسبب من تعلق الشرط بالمشروط والمراد من السبب هنا
العلة وفريق ثالث من هؤلاء ذهب إلى أن المقدمة تجب بإيجاب الواجب المطلق
إذا كانت شرطاً شرعياً فقط دون الشرط العقلي والعاذى ودون السبب بأقسامه
وإليه جنح صاحب البديع من الحنفية وهو مختار إمام الحرمين وابن القشيري وابن
برهان وابن الحَاجِبِ من المالكية وقال الفريق الثالث إن المقدمة مطلقاً لا تجب
بإيجاب الواجب أصلاً سواء كانت سبباً أو شرطاً عقلياً كان كل منهما أو شرعياً
أو عادياً والمصنف رحمه الله لم يتكلم إلا على المقدمة التي هي شرط شرعى فقال
(كان ذلك الأمر بالفعل أمراً به) أى بالفعل المأمور به (وبما لا يتم) ذلك الفعل
للمأمور (إلا به) أى بذلك الشرط الشرعى فيحتمل أن يكون موافقاً للقائلين
بإيجاب مقدمة الواجب المطلق مطلقاً سبباً كانت المقدمة أو شرطاً شرعياً كان
كل منهما أو عقلياً أو عادياً ويكون المراد في قوله الشرط والمشروط ههنا
الموقوف عليه والموقوف واكتفى بذلك الدليل في الشرط عن ذكره في السبب
لجريانه فيه أيضاً ويكون موافقاً للقائلين بإيجاب مقدمة الواجب المطلق إذا
كانت شرطاً دون غيره في الأقسام كما عليه الحرمين وابن برهان وغيرها .

وذلك كالطهارة للصلاة لأن الأمر بالصلاة أمر بالطهارة أو كفسل شيء في
الرأس لاستيفاء فرض الوجه) والدليل على أن إيجاب الشيء يلزمه إيجاب ما لا يتم
إلا به ما ذكر بقوله فلم يلزمه ما يتم الفعل للمأمور به أسقطنا الوجوب في هذه
الأمور في الصلاة وغسل جزء من الرأس لاستيفاء فرض الوجه ونحوها وبيان
ذلك أنه إذا كان مكلفاً بالشرط لا يجوز له تركه وإذا كان مكلفاً بالشرط لا
يجوز له تركه وإذا لم يكن مكلفاً بالشرط وجده جاز له تركه ويلزم من جواز

تركه جواز ترك الشروط لأن شرط وقوعه لم يكن واجبا فجاز تركه لجواز ترك ما يتوقف عليه ومالا يحصل إلا به فيلزم القول بعدم جواز ترك الشروط بناء على أنه مكلف به ويجوز تركه بناء على جواز ترك ما يتوقف الشروط وذلك جمع بين التقيضين وأيضا لو لم يكن مكلفا بالشرط يكون الإتيان صحيحا فلا يكون الشرط شرطا والمفروض خلافه (ولهذا) أى لأن وجوب الشيء يستلزم وجوب ما لا يتم إلا به قلنا فيمن نسي صلاة في صلوات اليوم والليلة ولم يعرف عينا أنه يجب قضاء خمس صلوات لتدخل المنسية فيها) وذلك لأن العلم بالإتيان بالمتركة لا يحصل إلا بعد الإتيان بالخمس فالأربعة مقدمة للواجب لكن هذه المقدمة لا يتوقف عليها وجود الواجب بل العلم به لأنه قد يصادف أن يكون المفعول أولا هو الواجب وفي فروع وجوب المقدمة بوجوب الواجب مسألة ما إذا تعذر ترك الحرام إلا بترك غيره في المباحات كماء قليل وقعت فيه نجاسة وزوجة اشتمت بأجنبية وما إذا طلة في نسائه معينة ونسيها ودخول المرافق في غسل اليدين والقائرن بعدم وجوب المقد قالوا في الاستدلال على ذلك إن النص ساكت عن المقدمة ووجوب المقدمة مستفاد من دليل آخر وجوابهم أنهم إن أرادوا أنه ساكت عن التصريح بها فسلم لكننا نقول يستلزمه أو يتضمنه وإن أرادوا أنه لا يستلزمه ولا يتضمنه فممنوع لأن المأمور به هو الفعل الصحيح المعتقد به شرعا والفساد غير واجب شرعا وغير مطلوب الفعل ولذا قال بعض الأكابر الظاهر أن المنكرين لا ينكرون هذا الوجوب الاستتباعي وإنما أنكروا الوجوب صريحا والمثبتون أرادوا الوجوب الاستلزامي والضمني فأنخلف لفظي (فصل فأما إذا أمر بصفة في عبادة فإن كانت الصفة واجبة كالطمأنينة في الركوع) وبقية الأركان فانه أمر بها في حديث المسيء صلاته (دل) الأمر بالصفة على (الوجوب) الموصوف) كما (الركوع) لأنه لا يمكنه أن يأتي بالصفة الواجبة إلا بفعل الموصوف) فكان فعله واجبا وهذا من قبيل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب (وإن كانت الصفة ندبا كرفع الصوت بالتلبية لم يدل ذلك) أى الأمر بالصفة

على وجه الندب (على وجوب التلبية ومن الناس من قال يدل على وجوب الموصوف وهذا خطأ) لأنه قد يندب إلى صفة ما هو مندوب فلم يكن في الندب دليل على وجوب الأصل (فصل وأما إذا أمر بشيء) معين (كان ذلك) الأمر بالشئ المعين (نهياً عن ضده من جهة المعنى عند عامة الشافعية والحنفية والمحدثين فإن كان الضد واحداً فهو نهى عن ذلك الضد كالأمر بالإيمان فهو نهى عن الكفر والا فإن كان له اضداد فهو نهى في الكل وليس الكلام في القصد لاختلافهما بالإضافة لأن الأمر مضاف إلى الشئ والنهى إلى ضده ولا في اللفظين لأن صيغة الأمر فعل وصيغة النهى لا تفعل وإنما النزاع في الأوامر الجزئية بمعنى أن ما يصدق عليه أنه أمر بشئ هل يصدق عليه أنه نهى عن ضده أو مستلزم له بطريق التضمن أو الالتزام أو أنه ليس نهياً عن الضد ولا مستلزم له والمراد بالضد الضد الوجودى الذى يتحقق به ترك المأمور به (فإن كان ذلك الأمر واجباً كان النهى فى ضده على سبيل الوجوب) كالأمر بالصلاة نهى عن جميع أضدادها المفوتة لها وهى المفسدات وكالأمر بالصوم نهى عن أضداده المفوتة له وهى المفسدات المذكورة فى بابها لأن ضد الشئ ما لا يجتمع معه فى الوجود (وإن كان الأمر ندباً كان النهى عن ضده على سبيل الندب) ومن أصحابنا من قال ليس الأمر بالشئ المعين نهياً عن ضده لاستلزامه ولا تضمناً عقلاً واختاره امام الحرمين والغزالي وابن الحاجب وقال المرامى إنه الذى استقر عليه القاضى وذلك لأن الأمر بالشئ لو كان نهياً عن ضده أو مستلزماً له لم يحصل الأمر بدون تعقل ضده واللازم باطل لأننا نقطع بحصول طلب الفعل مع الذهول عن ضده والكف عنه فالملزوم مثله وأجيب بأن المراد بالضد العام وهو ما لا يجامع المأمور لا الضد الجزئى الداخلى تحت ذلك الأمر العام والذى نذهل عنه هو الأضداد الجزئية أما الضد العام فتعقله حاصل (وهو قول المعتزلة) لفهمهم الكلام النفسى فإن الكلام هو العبارة فقط — ولا يمكن ذلك فيهما لفظاً (والدليل على ما قلناه) من أن الأمر بالشئ نهى عن ضده فى جهة المعنى — (انه لا يتوصل إلى فعل المأمور به إلا بترك الضد فهو كالطهارة فى الصلاة) .

قال بعض الأفاضل وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه النزاع والخلاف ليس إلا في جهة الدلالة وهو لا يهجم المجتهد الذي يريد استنباط الحكم من الخطاب قال وأما ما قاله الشيخ ابن الهمام من أن فائدة الخلاف تظهر فيما إذا ترك المأمور به وفعل ضده الذي لم يقصد بنهي فإنه يستحق العقاب بترك المأمور به فقط على القول الأول ويستحق العقاب بترك المأمور به وبفعل الضد حيث عصى أمراً ونهياً على القول الثاني فهذا لا يصلح فائدة للخلاف لأنها ليست فائدة فقهية متعلقة بأحكام الدنيا التي هي دار التكليف بل هي متعلقة بأحوال الآخرة والحكم فيها للواحد القهار إن شاء اعتبرها معصيتين وعاقب على فعلهما عقابين وأثاب على الكف عنهما ثوابين وإن شاء اعتبرهما معصية واحدة وبحث الفقه ينفصل في أحكام الدنيا وهذه الفائدة نظير فائدة الخلاف في تكليف الكفار بالقرع حيث كانت راجعة للثواب والعقاب في الآخرة ثم ما هنا من الخلاف يرجع في الحقيقة إلى الخلاف من مقدمة الواجب من أنها واجبة بوجوب الواجب أو واجبة بغيره لأن فعل الواجب المأمور به موقوف على ترك الأضداد المفوتة له وكذلك في النهي وكل منهما مقدمة للواجب وتقدم أن الخلاف في ذلك لفظي فكذا هذا اهـ . ملخصاً من سلم الوصول مع تغيير يسير لكن من الإبهام سأل القرافي في مسألة مقدمة الواجب عن الفرق بينها وبين هذه المسألة فإن عدم المقيد مما يتوقف عليه الواجب وأجيب بأن ما لا يتم الواجب إلا به وسيلة للواجب لازم التقدم عليه فيجب التوصل به إلى الواجب لئلا يعتقد أن حالة عدم المقدمة خال عن التكليف لزعمه بأن الأصل ممتنع الوقوع وهو غير مكلف بالمقدمة فقلنا هذا غلط بل أنت قادر على تحصيل الأصل بتحصيل هذه المقدمة فعليك فعلها فكان إيجاب المقدمة تحقيقاً لإيجاب الأصل مع تقدير عدم المقدمة وترك الضدام يتبع حصوله حصول المأمور به من قصد وهذا أصح وجهين أجاب بهما في شرح المحصول وقال أيضاً من فوائد الخلاف في

هذه المسألة في الفروع ما إذا قال لزوجه إن خالفت نهى فأنت طالق ثم قال قومي فقعدت ففي وقوع الطلاق خلاف مستند إلى هذا الأصل اهـ (فصل فأما إذا أمر بإجتنب شيء ولم يمكنه الاجتناب) أى اجتناب ذلك الشيء المأمور به (إلا باجتنب غيره) من المباحات (فهذه على ضربين أحدهما أن يكون في اجتناب الجميع مشقة فيسقط حكم الحرم فيه) ويأخذ حكم المباح (فيسقط عنه فرض الاجتناب وهو كما إذا وقع في الماء الكثير) وهو ما بلغ قلتين فأكثر عند الشافعية (نجاسة أو اختلطت اخته بنساء بلد) وهو يريد الوضوء أو التزويج (فلا يمنع من الوضوء ومن نكاح نساء ذلك البلد لوجود المشقة في ذلك وهي تجلب التيسير وإعمال الأصل للإباحة مع كون الحرام منغرا كما في الاصطیاد من صيود مباحة اشتبه بها صيد مملوك وإلا انحسم باب النكاح فإنه وإن سافر إلى بلدة أخرى لم يأمن مسافرتها إليها أيضا (والثاني أن لا يكون في اجتناب الجميع مشقة فهذا على ضربين أحدهما أن يكون الحرم مختلطاً بالمباح كالنجاسة في الماء القليل) قد نافس ابن برهان في التمثيل به فقال إنه لا يليق بمذهب الشافعي بل هو اشتبه بمذهب أبي حنيفة وأليق باصوله لأنه قد تقرر في قواعد مذهبه أن الماء جوهر طاهر والطاهر إذا ألقيت فيه النجاسة لا يتصور أن يصير بذلك نجساً في عينه لأن قلب الأعيان ليس في وسع العباد بل هو باق على أصل الطهارة وإنما هو منهي عن استعمال النجاسة واستعمال الماء لا ينفك عن استعمال شيء منها لامتزاجها امتزاجاً تقاصرت معه القوى على التمييز بينهما فوجب اجتنابه لذلك قال وقد حكى السمعاني في القواطع خلافاً في أن الماء هل يصير كله نجساً أو إنه إنما حرم الكل لتعذر الإقدام على تناول المباح قال والأول هو اللائق بمذهبنا والثاني هو اللائق بمذهب أبي حنيفة والمثال المطابق لمذهب الشافعي امتزاج طعام إنسان أو مائه بطعام الغير أو مائه اهـ كذا في العطار على جمع الجوامع (والجارية المشتركة بين الرجلين) فيحرم على واحد منهما الاستمتاع بها لامتزاج الأجزاء المملوكة له بملك غيره فيجب اجتناب الجميع لأنه تعذر ترك الحرم إلا بترك غيره (والثاني أن يكون) المباح

(غير مختلط) بغيره في المحرم اختلاط ممازجة (إلا أنه لا يعرف بعينه فهذا على ضربين ضرب يجوز فيه التحرى الاجتهاد والتأخى بذل المجهود في طلب المقصود (وهو كالماء الطاهر إذا اشتبه بالماء النجس) كما إذا وجد ماءين طاهرا ونجسا (فيتحرى فيه) فما غلب على ظنه طهارته بعلامة تظهر لو توضأ به لأنه لا يمكن بالتوصل إليه الاستدلال فجاز الاجتهاد فيه كالقبلة (وضرب لا يجوز فيه التحرى وهو الاخت إذا اختلطت بأجنبية) واشتبهت بها فلا يجوز فيه التحرى لأن الأصل في الأبضاع التحريم والأبضاع يختلط لها والاجتهاد خلاف الاحتياط بخلاف الماء فإن الاجتهاد فيه يردّه إلى أصله (والماء إذا اشتبه بالبول) فلا يتحرى فيه لأنه لأصل للبول في الطهارة ولذا قال (فيجب اجتناب الجميع) وقد أشار المصنف في هذا الفصل إلى أن قاعدة المقدور الذي لا يتم المطلق إلا به واجب عامة كلية يدخل تحتها فروع كثيرة ففي هذه الامثلة الكف عن الحرام واجب فإذا تعذر هذا الكف الواجب إلا بالكف عن غيره مما ليس بحرام وجب الكف عن ذلك الغير أيضا لقاعدة المذكورة (باب في أن الأمر يدل على أجزاء المأمور به) (واعلم أنه إذا أمر الله بفعل) عباده لم يحل المأمور المكلف من أحد ثلاثة أمور (لأنه إما أن يفعل المأمور به على الوجه الذي تناوله الأمر أو ينقضى فان فعل) المأمور به (على الوجه الذي تناوله الأمر أجزاء ذلك بمجرد الأمر وقال بعض المعتزلة) هو أبو هاشم وعبد الجبار (الأمر لا يدل على الأجزاء بل يحتاج إلى دليل) الأجزاء في الشرع يفسر بتفسيرين أحدهما حصول الامتثال به والآخر سقوط القضاء فان فسرنا بالأول فلا خلاف بين أبي هاشم والجمهور في أن إثبات المأمور به على وجه يحققه وإن فسر بالتأني اختلف فيه فابو هاشم وعبد الجبار ومن تبعهم من المعتزلة قالوا إن إنيان المأمور به على وجهه لا يوجب الأجزاء بل هو يثبت بدليل آخر وذلك لأنه لو كان مستلزما لسقوط القضاء لأنهم المصلي بظن الطهارة أو سقط عنه القضاء بعد تبين خلافه لأنه إما أن يكون مأمورا بها مع تيقن الطهارة أو مع ظنها فان كان الأول أنهم لأنه لم يأت

بالمأمور به على وجهه وإن كان الثانى سقط فيه القضاء بالاتفاق (وهذا) أى قول
المعتزلة (خطأ لأنه فعل المأمور به على الوجه الذى تناوله الأمر) والأمر لم يتناول
إلا الماهية الصحيحة فالصلاة التى تبين فسادها والحج الفاسد لم يتناولها الأمر
بالصلاة والحج فلم يكونا من أفراده فبقيا فى ذمة المكلف إلى أن يأتى بهما
على الوجه الذى أمر به ، وإذا أتى المكلف بهما على ذلك الوجه سقط عنه وإلا لو بقى
تعلق الطلب فيما أن يكون بغير ذلك الماتى به فيلزم تحصيل الحاصل أو بعينه
ويلزم أن لا يكون المأمور به كل المأمور وهو باطل لأنه خلاف المفروض وأما
من ظن أنه متطهر فانه مأمور بامر آخر بأن يصلى بناء على ظن الطهارة فلما تبين
عدمه ظهر أنه لم يأت به على الوجه الذى أمر به فلذا لزمه القضاء الذى
قدمنا أن الإتيان بالمأمور به على الوجه الذى أمر به يستلزم سقوط القضاء
ولذا قال (فوجب أن يعود) الشخص المأمور (إلى ما كان) عليه (قبل الأمر)
من براءة الذمة قبل التكليف (فأما إذا زاد على المأمور بأن يأمركم بالركوع
هيزيد على ما يقع عليه الاسم) وكمسح الرأس فى الوضوء وكأخراج البعير عن
الشاة الواجبة فى الزكاة وكذبح المتمتع البدنة بدل الشاة وكحلقة جميع رأسه
وتطويل أركان الصلاة زيادة على ما يجوز الاقتصار عليه وكالبدنة المضحى بها بدلا
عن الشاة المنذورة فقد اختلفوا فى المقدار الزائد على الذى يعاقب على تركه وهو
فى أمثلتنا ما يعد أقل ما ينطلق عليه الاسم من المسح وقدر قيمة الشاة من البعير
والبدنة وفوق الشعرات الثلاث فى الحلق وفوق قدر الوجوب فى الطمأنينة هل
يوصف بالوجوب فذهب الشيخ أبو إسحاق الشيرازى والإمام وأتباعه الى أنه
لا يوصف ذلك بالوجوب لأن الواجب لا يجوز تركه وهذه الزيادة جائزة الترك
(وقد سقط الفرض عنه بأدنى ما يقع عليه الاسم والزيادة على ذلك تطوع
لا تدخل فى الأمر وقال بعض الناس) من الشافعية (الجميع واجب) لأنه إذا زاد
على القدر الذى يسقط به الفرض لا يتميز جزء عن جزء ولسقوط الفرض به لصلاحيته
كل جزء لذلك فيخصيص بعض الأجزاء بوصف الواجب ترجيح من غير مرجح
(٧ - نزعة المشتاق)

ومذهب الحنفية ان القدر الزائد على مايتأدى به الواجب من هذا القسم ان كان
داخلا في مدلول النص الذى اقتضى الوجوب بان كان مطلوب النص والماء مور
به هو الماهية التى تتحقق بالقليل والكثير ففعل الزائد على ما يقع به الفرض يقع
الكل واجبا ويثاب عليه ثواب الواجب كما لو قرأ فى الصلاة أكثر ممايتأدى
به الواجب فى فرض القراءة وكذا تطويل الركوع والسجود وإن كان النص
لايشمل الزائد كما فى مسح الرأس وغسل ما فوق الكعبين والمرفقين فى الوضوء
وقع مادل النص على وجوبه فرضاً فقط وهو مسح ربيع الرأس والغسل إلى الكعبين
والمرفقين فى الوضوء وأما ما زاد على ذلك فهو تطوع ويثاب عليه ثواب التطوع
(وهذا) أى القول بوجوب الجميع (باطل لأن ما زاد على الاسم يجوز له تركه على
الاطلاق فاذا لم يكن واجبا كسائر النوافل) وفى الابهاج ووجه تفريع هذا
على مقدمة الواجب انه لما كان الواجب غالباً لا يخلو عن حصول زيادة فيه كانت
هذه مقدمة للعلم بحصول الواجب وقد أورد عليه انه اذا كان هذا الزائد مقدمة
الواجب يلزم أن يحكم عليه بالوجوب كستر شيء من الركبة وأجيب بان المراد
بالمقدمة هناك غير القسم الذى يكون التوقف فيه مر حيث العادة اه وفيه أيضاً
فان قلت محل الخلاف فى مسح الرأس هل هو ما اذا وح الجميع دفعة واحدة حتى
إذا وقع مرتباً يكون الزائد نفلاً جزماً أم هو جارٍ فى الصورتين قلت للاصحاب
فى ذلك وجهان اه وفيه تفريع على الخلاف المذكور متنافيان قلت ما فائدة الخلاف
فى هذه الصورة قلت فى مواضع منها الثواب فان ثواب الفريضة أكثر من ثواب
النافلة بسبعين درجة كما حكى النووى عن إمام الحرمين ومنها إذا عجل البعير
عن شاة واقتضى الحال الرجوع فهل يرجع بجميعة أم بسبعه فيه وجهان فى شرح
المهذب ومنها لو أخرج بعيراً عن عشر من الابل وخمس عشر أو عشرين هل يجزيه؟
فيه وجهان مبنيان على هذا الخلاف ان قلنا بوقوعه كله فرضاً فيما إذا أخرجه عن الخمس
فلا يكفي بعير واحد بل لا بد فى العشرة من بعيرين وشاة وهكذا وإن قلنا بالفرض
قدر خمسة فيجزىء ويكون متبرعاً فى العشرة بثلاثة أخماس على أن إمام

الحرمين وغيره أنكر هذا البناء وليس هذا محل القول فيه .

﴿ فصل ﴾ فأما إذا نقص المأمور بالعبادة عن المأمور به نظرت فإن نقص منها ما هو شرط في صحته كالصلاة بغير قراءة (إطلاق الشرط على القراءة في الصلاة فيه تسامح لأنها ركن فيها أو مجاز لأنه يشبه الشرط في أن انتفاءه بوجب انتفاء الشيء (لم يحزه) ذلك الفعل الذي أداه لنقصه جزءا منه (ولم يدخل) ذلك الذي نقص منه شرط وركن (في الأمر) فلا يكون ذلك من أفراد المأمور به لأن المأمور به هو الحقيقة الصحيحة وهذا الفعل فاسد وباطل لا وجود له شرعاً وهو منهي عنه ولذا علل عدم الإجزاء وعدم الدخول في الأمر بقوله لأنه (لم يأت بالمأمور به على الوجه الذي أمر به) من كونه مستوفياً شرائطه وأركانها المعينة فيه ومنتهية فيه الموانع (وإن نقص منه ما ليس بشرط كالالتسمية في الطهارة) فإنها سنة عند الشافعي ومالك وأبي حنيفة وجمهور العلماء وأظهر الروابطين عن أحمد وعن إسحاق بن راهوية أنها واجبة فإن تركها عمداً بطلت طهارته وإن تركها سهواً أو معتقداً أنها غير واجبة لم تبطل (أجزأه) ذلك الفعل المأمور به المنقوص منه ما ليس بشرط (في المأمور به) أى في الإتيان بالمأمور به (وهل يدخل ذلك) أى الفعل المنقوص ما ليس بشرط (في الأمر) فيكون مطلق الأمر بما ماهيته بعض جزئياتها مكروه كراهة تحريم أو تنزيه يتناول ماهية من حيث تحققها في المكروه من جزئياتها (الظاهر من قول أصحابنا أنه لا تدخل في الأمر) والدليل على ذلك أن مطلق الأمر بماهية بعض جزئياتها مكروه لو تناول ماهية من حيث تحققها في المكروه من جزئياتها لكان الشيء مطلوب الفعل والترك من جهة واحدة وذلك تناقض ووجه التناقض أنه من حيث كونه مأموراً به مطلوب الفعل ومن حيث النهي مطلوب الترك فيؤدى إلى أنه مطلوب الفعل وليس مطلوب الفعل ومطلوب الترك وليس مطلوب الترك فلا تصح الصلاة في الأوقات المكروهة أى التي كرهت فيها الصلاة من النافلة المطلقة كعند طلوع الشمس حتى ترتفع كرمح أو رحين واستوائها حتى تزول واصفرارها حتى تغرب وإن

كانت كراهتها فيها كراهة تحريم وهو الأصح عملاً بالأصل في النهي في حديث مسلم وإن كان كراهته كراهة تنزيه وصححه النووي في كتبه فلا يصح أيضاً على الصحيح إذ لو صحت على واحد من الكراهِتين وافقت الشرع بان تناولها الأمر بالنافلة المطلقة المستفادة من أحاديث الترغيب لزم التناقض فتكون على كراهة التنزيه مع جوازها فاسدة اهـ . ملتقطاً من جمع الجوامع وشرحه للمحلى وحاشية العطار اهـ وفي المستصفى أما كراهة الصلاة في الحمام وأعطان الإبل وبطن الوادي فالكرَاهة في هذه وأمثالها مصروفة عن ذات المأمور به إلى غيره فالمكروه في بطن الوادي التعرض لخطر السيل وفي الحمام التعرض للرشاش أو لتخبط الشياطين وفي أعطان الإبل التعرض لنفارها وكل ذلك مما يشغل القلب في الصلاة وربما يشوش الخشوع بحيث لا ينقذح صرف الكراهة عن المأمور إلى ما هو في جواره وصحبته لكونه خارجاً عن ماهيته وشرائط أركانه فلا يجتمع المأمور به والكرَاهة والنهي عنه في الصلاة في الأرض المقصوبه "صب وهو في جواره وقوله تعالى « وليطوفوا بالبيت العتيق » لا يتناول طواف الحدث الذي نهى عنه لأن النهي عنه لا يكون مأموراً به في المستصفى (وقال أصحاب أبي حنيفة يدخل الأمر) اعلم أن الحنفية قالوا ان النهي عن الأفعال الشرعية وهي ١٠ يكون موضوعاً في الشرع لحكم مطلوب كالصلاة والصوم والبيع يقتضي القبح لغيره وصفاً فيصح المنهى عنه حينئذ وإن فسد بوصفه لأن كون الفعل شرعياً يمنع جريان النهي على أصله وذلك لأن المنهى عنه يجب أن يكون متصور الوجود حتى لا يعد النهي عنه عبثاً بحيث لو أقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين أن يقدم على الفعل فيعاقب وبين أن يكف عنه فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فإنه لبيان أن الفعل لم يبق متصور الوجود شرعاً كالتوجه إلى بيت المقدس وحل الأخوات وكل فعل نهى عنه فأنما يعتبر مكانه بالنظر إلى ما ينسب إليه من العقل والحس والشرع فيقال حيث وجب الطواف ونهى عن اتيانه مع الحدث وأمرنا بالصوم ونهينا عن إيقاعه في يوم النحر: الصوم من حيث إنه صوم مشروع مطلوب ومن حيث

إنه واقع في هذا اليوم غير مشروع والطواف مشروع بقوله تعالى « وليطوفوا بالبيت العتيق » ولكن وقوعه في حالة الحدث مكروه والبيع من حيث إنه بيع مشروع ولكن من حيث وقوعه مقترناً بشرط فاسد وزيادة في العوض في الربويات مكروه والطلاق من حيث هو مشروع ولكن من حيث وقوعه في الحيض مكروه والسفر من حيث إنه سفر مشروع ولكن من حيث قصد الإيقاع وقطع الطريق غير مشروع فالنهي في مثل هذه الأفعال يوجب فساد الوصف لا الأصل لأن جهة المشروعية والمعصية مختلفة إذ المشروعية بالنظر إلى الأصل والمعصية بالنظر إلى الوصف والمشروعات تحتمل هذا المعنى كالأحرام والطلاق الفاسد والصلاة في الأرض المغصوبة والبيع وقت النداء والحلف على معصية فإذا اختلفت الجهة فلا تضاد لأنه يقتضى اتحاد الجهة والشافعى رحمه الله تعالى ألحق هذا بکراهة الأصل ولم يجعله قسماً على حدة للتضاد بين المشروعية والمعصية فلا يجوز أن يكون المنهى عنه مشروعاً وحيث نفذ الطلاق في الحيض صرف المنهى عن أصله ووصفه إلى تطويل العدة عليها أو لحوق الندم عند الشك (وهذا) أى دخول المكروه في الأمر (غير صحيح لأن المكروه منهى عنه) فهو مطلوب الترك والمأمور به مطلوب الفعل ويستحيل في الشيء الواحد أن يكون مأموراً به منهيّاً عنه للتناقض (فلا يجوز أن يدخل في الأصول كالحرم) والحنفية قد انفصلوا عن ذلك بصرف الكراهة إلى الوصف أو المجاز كما انفصل للشافعية عن التناقض بصرف الكراهة في الصلاة في الأرض المغصوبة وفي الحمام وفي أعطان الإبل وبطن الوادى إلى المجاور وكذا كل ما تناوله الأمر وكان مكروها عندهم قد صرفوا الكراهة فيه إلى غير المأمور ثم تفرقة الشافعية بين الصلاة في الأرض المغصوبة والصوم في يوم الجمعة بجعل الأول صحيحاً والثانى فاسداً غير صحيحة وذلك لأن الصلاة تشتمل على حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد ما كان في حيز آخر والسكون شغل حيز واحد في زمانين فشغل الحيز جزء ماهيتهما وهما جزء الصلاة وجزء الجزء جزء فكان جزء هذه الصلاة منهيّاً عنه فاستحال أن يكون

مأموراً به فلم تكن هذه مأموراً بها إذ الأمر بالكل التركيبي أمر بالجزء فان قالوا إن هذه الدعوى مخصوصة بما يمكن الانفكاك فيه قيل إذا كان المراد بانفكاك الجهتين كون كل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر كما ذكره القاضي فالجهتان في كل من الصلاة في الأرض المغصوبة وصوم يوم العيد ممكنتا الانفكاك لأنه كما يمكن وجود صلاة ولا غصب وغصب ولا صلاة يمكن وجود صوم بلا يوم عيد ويوم عيد بلا صوم فلم يتم الفرق بينهما ثم كما أن الشارع أمر في صورة الصلاة بالسكون وشغل الحيز على الإطلاق ونهى عن شغل الحيز الفصبي بخصوصه بها أمر في صورة الصوم إذا كان مندوراً فالوفاء مطلقاً لقوله «وايو فوا ندورهم» ونهى عن صوم يوم العيد بخصوصه كما ثبت في الصحيحين وغيرهما نعم هذا فرع اعتقاد صوم يوم العيد وهو منعقد عند الحنفية فيستويان في الحكم عندهم غير منعقد عند الشافعية فيستويان من هذا الوجه عندهم وتجوز الانفكاك بالحق الإذن في الأرض المغصوبة دونه فارق لا اعتداد به ولا يصلح أن يكون مؤثراً في صحة الصلاة لأن الكلام في صلاة وقعت في أرض مغصوبة ولم يلحق الإذن بالصلاة فيها .

(باب) من يدخل في الأمر ومن لا يدخل فيه اعلم أن السامع (السهو الغفلة عن الشيء مع بقاءه في الحافظة فيتنبه له بأدنى تنبيه والنسيان زوال الشيء عن الحافظة فيحتاج إلى تجديد تحصيل) لا يجوز أن يدخل في الأمر والنهي لأن (القصد) من المأمور (إلى التقرب بالفعل والترك يتضمن العلم به) وقد انفق الكل حتى القائلون بجواز التكليف بما لا يطاق على أنه يشترط أن يكون المأمور عاقلاً يفهم الخطاب أو يتمكن من فهمه لأن الأمر بالشيء يتضمن إعلام المأمور بأن الأمر طالب للمأمور به منه سواء أمكن حصوله أو لم يمكن كما في التكليف بما لا يطاق وإعلام من لا عقل له ولا فهم تناقض إذ يصير التقدير افهم يامن لا يفهم ويامن لا يعقل اعقل ولذا قال المصنف (وهذا يستحيل) وجوده (من الناس ألا ترى أنه لو قيل له لا تتكلم في صلاتك وأنت ساه لوجب أن يقصد إلى ترك ما

يعلم أنه ساء فيه وعلمه بأنه ساء يمنع كونه ساهياً فبطل خطابه على هذه الصفة) وأما تكليف السكران باعتبار طلاقه وقتله وإتلافه فهو من قبيل ربط الأحكام بأسبابها لا التكليف كاعتبار قتل الطفل وإتلافه في وجوب الضمان والدية من ماله على عاقلته مع أنه غير مكلف وأما قوله تعالى « لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون » فإنه ظاهر في مقابلة القاطع فيجب تأويله بأنه نهى عن السكر وقت أداء الصلاة فالمعنى لا تسكر فتصلى وأنت سكران مثل قوله لا تمت وأنت ظالم بمعنى لا تنظم فتمت وأنت ظالم أو بأنه نهى الشخص الثابت العقل وتسميته سكران باعتبار ما يؤول إليه غالباً وحكمة النهى أنه بمعنى التثبت .

(فصل) وكذلك لا يجوز خطاب النائم يعنى في حال نومه ولكن يتوجه عليه الخطاب بعد ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » فاتفق عنه الخطاب في حال النوم اما ثبوت أسباب يستند إليها تثبيت الأحكام في اليقظة فما لا تنكره (ولا المجنون ولا السكران) قال العلامة العطار في طلاق السكران يشمل المتعدى بسكره فيقتضى أنه غير مكلف قال شيخ الإسلام وهو كذلك كما جزم به النووي كغيره ونقله عن أصحابنا وغيرهم من الأصوليين وما نقل من نص الشافعى من أنه مكلف من تصرف الناقل بحسب مافهمه أو هو مؤول بأنه مكلف حكما لجريان أحكام المكلف عليه لكن ليس ذلك تكليفاً بل من نقل الأحكام بالأسباب تغليظاً عليه لتسببه في إزالة عقابه بمحرم قصداً اه واستدل المصنف على ذلك بقوله (لأنه) أى الحال والشأن (لوجاز خطابهم) أى النائم والمجنون والسكران (مع زوال العقل) زوال العقل إنما هو في المجنون خاصة وأما النوم والسكر فلا يزيلان العقل ولما كان كل منهما في حكم الزايل العقل وصف الكل بزوال العقل (لجاز خطاب البهيمه والطفل في المهد) اذ لا مانع إلا عدم الفهم (وهذا لا يقوله أحد) يعنى واللازم باطل فالملزوم

مثله قُتبت المدعى ووجوب ضمان ما أتلّفوه عليهم من قبيل ربط الأحكام بأسبابها لا التكليف كما تقدم .

(فصل) وأما المكروه فيصح دخوله في الخطأ والتكليف (الاكراه قدينته) إلى ضد الاجراء بحيث يصير نسبة الفعل المكروه عليه كنسبة المرتعش إلى حركته وهو الذي عبر عنه صاحب جمع الجوامع بالملجأ وهو من لا مندوحة له عما ألجى إليه كالملقى من شاهق جبل على شخص يقتله فهذا يمتنع تكليفه بالفعل الملجأ إليه ونقيضه لعدم قدرته عليه لأن الملجأ إليه واجب الوقوع ونقيضه ممتنع الوقوع ولا قدره له على واحد من الواجب والممتنع وهذا القسم لا يسمى إكراهاً عند المحققين وهذا الملجأ يمتنع تكليفه حتى عند القائلين بجواز التكليف بالاحمال لأن موضوع التكليف بالاحمال أن يكون المكلف موصوفاً بفهم الخطأ وبالقدرة الممكنة والكن الفعل خارج عن قدرته مع اتصافه بها وأما التكليف بالاحمال فلا يكون المكلف موصوفاً الفهم أولاً يكون موصوفاً بالقدرة فالخلل في التكليف والمانع منه راجع إلى وصف في الأمور لا إلى وصف في الأمور به وإنما الخلاف في الاكراه المقابل للاجراء كالذي يكون بما يفوت نفساً أو عضواً وبضرب وحبس فهذا لا يمتنع التكليف اتفاقاً قاله ابن التلمساني في شرح المعالم وهو مذهب أصحابنا وفي التلخيص لامام الحرمين أجمع العلماء قاطبة على توجه النهي على المكروه على القتل قال الزركشي وهذا عين التكليف في حال الاكراه وهو مما لا منجى عنه (وقالت المعتزلة لا يصح دخوله) أي المكروه (تحت التكليف) في الملجأ بعين ما أكره عليه وبنيضه وفي غير الملجأ في عين المكروه عليه دون نقيضه وفي سلم الوصول على نهاية السؤل ومقتضى كلامهم يعني المعتزلة كما في الزركشي على جمع الجوامع تخصيص الخلاف بماذا وافق داعية الإكراه داعية الشرع كالاكراه على قتل الكافر وإكراهه على الإسلام وأما ماخالف داعية الإكراه داعية الشرع كالاكراه على قتل من يحرم قتله فلا خلاف في جواز التكليف به ونقله الولي العراقي وأقره عليه اه قال الأسنوي وإنما

منعت المعتزلة دخول المكروه تحت التكليف لأنهم يشترطون في المأمور أن يكون بحال يثاب على فعله وإذا أكره على عين المأمور به بالإتيان به لداعى الإكراه لا لداعى الشرع فلا يثاب عليه بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكروه عليه فإنه أبلغ في إجابة داعى الشرع (وهذا) أى القول بعدم دخوله تحت التكليف (خطأ) لأنه لو لم يصح تكليفه (أى المكروه) لما كلف ترك القتل (أى ترك قتل معصوم الدم إذا أكره على قتله ولا وجه لإلزامهم بهذا لما علمت من أن خلاف المعتزلة إنما هو فيما إذا وافقت داعية الإكراه داعية الشرع وأما إذا خالفت داعية الإكراه داعية الشرع كما هنا فهم يوافقوننا على التكليف وحينئذ الرد عليهم يكون بما قاله الغزالي من أن الأمر بالفعل مع الإكراه كمن أكره على أداء الزكاة إن أتى لداعى الشرع فهو صحيح أو لداعى الإكراه فلا اه قال التاج في الإيهاج هذا الذى ذكره الغزالي إنما هو في العبادات المشروطة فيها النية أما ما لا يشترط فيه النية كرد المغصوب والودائع وتسليم المبيع وحبس المعتدة فالمتصور فيه واقع قصداً ولم يقصد فيخرج عن عهدة التكليف هذا كلام الأصوليين اه وقد أقام المصنف الدليل على تكليف المكروه فقال (ولأنه عالم قاصد إلى ما يفعله) وكل من الفعل المكروه عليه ونقيضه يمكن في نفسه والتكليف يعتمد الإمكان الذاتى والمكروه يختار أخف الأمرين عليه (فهو كغير المكروه) فيضح تكليفه بها وقد علمت موضع الخلاف والوفاق مما تقدم (فصل وأما الصبي فلا يدخل في خطاب التكليف) ميز أو غير ميز (لأن الشرع ورد بإسقاط التكليف عنه) وهو قوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل رواه أبو داود والنسائي والحاكم وصححه إذه معناه كما قال النووي امتناع التكليف لأنه رفع بعد وضعه وقوله حتى يستيقظ وحتى يحتلم وحتى يعقل غاية مستقبلية بالفعل المغيا بها ماض وهو رفع والماضى لا يجوز أن تكون غايته مستقبلية فلا تقول سرت حتى تطلع الشمس غدا وجوابه بالتزام حذف الجار أو مجاز حتى يصح الكلام فيحتمل أن يقدر رفع القلم عن الصبي فلا يزال مرتفعاً

حتى يبلغ أو فهو مرتفع حتى يبلغ فيبقى الماضي على حقيقته والمغيا محذوف به
يتنظم الكلام ويحتمل أن يقال ذلك في الغاية وهو قوله حتى يبلغ أى إلى بلوغه
فيشتمل ذلك من كان صبيا فبلغ في ماض ومن هو صبي الآن ويبلغ في مستقبل
ومن يصير صبيا ويبلغ بعد ذلك وقال السيوطي أفضل من هذا الطول كله أن رفع
بمعنى يرفع من وضع الماضي موضع الآتى وهو كثير كقوله تعالى أتى أمر الله اه
(وأما إيجاب الحقوق في ماله فيجوز أن يدخل فيه كالزكوات والنفقات) وضمان
المتلفات (فإن التكليف والخطاب في ذلك على وليه دونه) ويخاطب بعد بلوغه
بها (فصل واما العميد فإنهم يدخلون في الخطاب) وضعا ولا نزاع فيه لأنهم من
الناس أو من في يأياها الناس أو من المؤمنين في يأياها المؤمنون وأما الانتظام
شرعا فهو الذى ، الخلاف والختار عند الجمهور أنهم يدخلون قطعا اتباعا لموجب
الصيغة وكونهم . يدا لا يصلح مانعا لذلك فلا يخرجون إلا بدليل يدل على عدم
إرادتهم من الخطاب (ومن أصحابنا من قال لا يدخلون) في الخطاب (إلا بدليل)
متمسكين بما أجمع عليه أهل العلم من عدم وجوب بعض الأمور الشرعية عليهم
نحو الجهاد والجمعة والحج وصحة التبرعات وبعض الأقاير مع صلاحية الخطاب
بمفيدها لتناولهم فلو كان متناولا لهم على العموم لزم التخصيص والأصل عدمه
وقد ثبت بالإجماع صرف منافع العبد إلى سيده فلو كلف بالخطاب لكان صرفا
إلى غير سيده وذلك متنافض فيتبع الاجماع ويترك الظاهر (خطابى لأن
الخطاب يصلح لهم كما يصلح للأحرار) والجواب عن الاول أن خروجهم من
الخطاب في ذلك الدليل يقتضى خروجهم لخروج المريض والمسافر والحائض من
العمومات الدالة على وجوب الصوم والصلاة وذلك لا يدل على عدم تناولهم اتفاقا
غايته أنه خلاف الأصل ارتكب لدليل وهو جائز وعن الثانى بأننا لانسلم صرف
منافع العبد إلى سيده عموما بل قد يستثنى من ذلك وقت تضيق العبادات حتى
لو أمره سيده في آخر وقت الظهر بما لو أطاعه لفاته الصلاة وجبت عليه الصلاة

وعدم صرف منفعته في ذلك الوقت إلى السيد فالتعبد بالعبادة ليس مناقضاً لقولهم بصرف منافع العبيد لأسيادهم .

(فصل) وأما الكفار فانهم يدخلون في الخطاب بالإيمان اتفاقاً لأنهم أهل لأدائه فكانوا أهلاً لوجوبه عليهم ولأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث إلى الناس كافة للدعوة إلى الإيمان قال الله تعالى « قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً » ومكلفون بالمعاملات الشرعية لكونهم أهلاً لأدائه إذ المطلوب منها مصالح الدنيا وهم أليق بأمور الدنيا من المسلمين لأنهم آثروا الدنيا على العقبى وبالعقوبات أيضاً من الحدود والقصاص لأن المقصود من العقوبات الانزجار عن الإقدام على أسبابها وهم بالانزجار اليق دفعاً للفساد عن العالم ويؤمرون أيضاً بالاتفاق بوجوب اعتقاد العبادات حتى أنهم يؤاخذون في الآخرة بترك الاعتقاد وإثماً للخلاف في وجوب أداء العبادات في الدنيا فذهب العراقيون من الحنفية إلى أنهم يؤمرون بها وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وعند عامة مشايخ ماوراء النهر لا يؤمرون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات واليه ذهب القاضي أبو زيد والإمام شمس الأئمة وفخر الإسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الأداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الإسلام شرعاً فيه وإثماً تظهر فائدة الخلاف في أنهم يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد اهـ من الحواشي العزمية (ومن أصحابنا من قال لا يدخلون في الشرعيات) المأمورات والمنهيات وهو قول الأستاذ أبي حامد الاسفرايني وعبد الجبار من المعتزلة أما عدم دخولهم في المأمورات فلا لأنها متوقفة على النية ولا يمكن فعلها مع الكفر ولا يؤمر بقضائها بعد الإيمان والمنهيات مقبسة عليها فراراً من تبعض التكليف (ومن الناس من قال يدخلون في المنهيات) كالزنا والقتل والسرقة (دون المأمورات) لأن الكفر عن المنهى ممكن في حال الكفر لعدم احتياجه إلى النية بخلاف فعل الطاعات لتوقفها على النية وهي لا تصح منه لتوقفها على الإيمان (والدليل) للقائلين بتكليفهم بالفروع مطلقاً عبادات

كانت أو غيرها (على أنهم يدخلون في الجميع) الأوامر والنواهي ولا تفصيل في تلك الآيات الآمرة بالعبادة مطلقاً كقوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم » وقوله « والله على الناس حج البيت من استطاع إليه » وغير ذلك والآيات الموعدة على ترك الفروع كثيرة (منها قوله عز وجل ما سئلكم في سقر قالوا لم نك من المصاين) وقوله تعالى « وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة ، وقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً » فهذه الآية سبقت للوعيد على الكل قال العلامة السبكي ومن الدلائل الواضحة على أن الكافر مكلف بالفروع مطلقاً ولم أر من ذكره قوله تعالى « إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذاباً فوق العذاب بما كانوا يفسدون » إذ لا يمتري "نهم في أن زيادة هذا العذاب إنما هو بالإفساد الذي هو قدر زائد على الكفر إما لصد أو غيره (فلو لم يكونوا من المخاطبين بالصلاة لما عاقبهم عليها ولأن صلاح الخطاب لهم كصلاحه للمسلمين فكما دخل المسلمون وجب أن تدخل الكفار) وشرط الأهلية وإن كان معدوماً يمكن حصوله بتقديم الإيمان كالجنب والمحدث مأموران بالصلاة بتقديم الطهارة ولو سقط الأداء بعد هذه الأمور للكفر لكان ذلك تخفيفاً والكفر لا يصلح تخفيفاً لأنه أغاظ الجنايات والفسق والجهل لا يصلحان سبباً لذلك فالكفر أولى وإنما لا يجب عليهم القضاء بعد الإسلام لقوله تعالى « قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف » وحديث الإسلام يجب ما قيله فإذا ماتوا لم يوجد المسقط وهو الإسلام فيعاقبون على تركها اه قال القاج في الابهاج قول الأصوليين الفائدة تضعيف العذاب في الآخرة صحيح ولم يريدوا أنه لا تظهر فائدة الخلاف إلا في الآخرة وإن أفهمته عبارة طوائف منهم فينبغي أن يخص كلامهم ويعلم أنه جواب عما ألزم به الخصوم في فروع خاصة لا يظهر للخلاف فيها فائدة كالزكاة ونحوها وقد فرع الأصحاب على الخلاف في الأولى مسائل عديدة منها ذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أنه يجب على الحربي ضمان النفس

والمال تخريجاً على أن الكفار مخاطبون بالفروع وعزى هذا إلى المزمّن في المنشور
ومنها إذا اغتسلت الذمّية تحل لمن يطؤها من المسلمين هل يجب عليها إعادة
الغسل إذا أسلمت فيه وجهان وفرق إمام الحرمين بين هذه وبين ما لو وجب على
الذمّية كفارة فأخرجها ثم أسلم لا تجب عليه الإعادة قطعاً بأن الكفارة إنما
تكون بالمال ولا تخلو الكفارة عن قصد شرعى من اطعام محتاج وكسوة عار
أو تخليص رقبة عن قيد رق وهذا لا يختلف باختلاف أحوال فاعليها فإذا وجدت
لا حاجة إلى إعادتها بخلاف ما تعبد به في حق الشخص نفسه كمسألتنا وكالصوم
ومنها لو اغتسل الكافر عن جنابة أو توضأ أو تيمم ثم أسلم فالصحيح وجوب الإعادة
والثالث الفرق بين الوضوء والغسل ومنها هل يمكث الكافر الجنب في المسجد فيه
وجهان وتعمم الكلام فيه هناك واعلم أن الألفاظ الدالة على الجميع بالنسبة إلى دلالتها
على المذكر والمؤنث على ثلاثة أقسام الأول ما يختص به أحدهما ولا يطلق على الآخر
بحال كرجال ونساء فلا يدخل أحدهما في الآخر بالإجماع إلا بدليل خارج من
قياس أو غيره والثاني ما يعم الفريقين بوضعه وليس لعلامة التذكير والتأنيث فيه
مدخل كالنفس والإنس والبشر فيدخل كل منهما فيه بالإجماع والثالث ما يشملهما
بأصل وضعه ولا يختص بأحدهما إلا ببيان نحو من وما وهى مثل الناس والبشر
فعم الجميع الرابع بعلامة التأنيث في المؤنث وبحذفها في المذكر وذلك نحو مسلمون
ومسلمات وفعلوا وفعلن فهذا هو كل النزاع والخلاف في دخول النساء فيه وليس
هو محل النزاع مطلقاً بل عند أفراد الذكور خاص وعند تغليب الذكور على
الإناث تدخل الإناث فيه مجازاً وإما النزاع فيها إذا أطلق عند اختلاط الذكور
والإناث ولم يرد به التغليب هل هو ظاهر في دخول النساء فيها حقيقة أولاً وهو
ما ذكره المصنف بقوله (وأما النساء فانهن لا يدخلن في خطاب الرجال) كقوله
تعالى «أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة، حرمت عليكم الميتة، والذين يبتغون
الكتاب مما ملكتم أيما نكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً» ونحو ذلك والدليل
على عدم الدخول حقيقة انه قد أجمع أرباب العربية على أن هذه الصيغة جمع

مذكر وأنه لتضعيف المفرد والفرد مذكر وأيضاً قد روى عن أم سلمة أنها قالت يا رسول الله إن النساء قلن ما نرى الله ذكر في القرآن إلا الرجال فأنزل الله ذكرها فقال « إن المسلمين والمسلمات » فنفت ذكرها مطلقاً ولو كن داخلات لما صدق نفهين مطلقاً ولم يجوز تقريره عليه الصلاة والسلام لها (وقال أبو بكر بن داود) وبعض (أصحاب أبي حنيفة) والحنابلة (يدخلن) في خطاب الرجال واللفظ يتناول الذكور والإناث بطريق الحقيقة يعني أنه موضوع بوضعين للذكور خاصة ولم يختلط من الذكور والإناث فيكون من المشترك اللفظي لأن المعروف من أهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهم باتفاق وأيضاً لو لم تدخل الإناث لما شاركن في الأحكام لثبوت أكثرها بمثل هذه الصيغة واللازم منتف بالاتفاق كما في أحكام الصلاة والصيام والركعة (وهذا خطأ لأن للنساء لفظاً مخصوصاً كما أن للرجال لفظاً مخصوصاً فكالم تدخل الرجال في خطاب النساء لم تدخل النساء في خطاب الرجال) قال الكمال بن الهمام والأظهر خصوصه أي جمع المذكر بالذكور لتبادر خصوصهم عند الإطلاق من غير قرينة والتبادر عنده بدونها من أمارات الحقيقة ودخول البنات في الأمان على البنين للاحتياط في الأمان.

(فصل وأما رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه يدخل في كل خطاب خاطب به الأمة كقوله تعالى يا أيها الناس يا أيها الذين آمنوا وغير ذلك) من العمومات الواردة على لسانه المتناولة له لغة فإنه يعلم الرسول بحسب الحكم المستفاد من التركيب وكونه وارداً بلسانه لا يمنع دخوله فيه (وذلك لأن صلاح اللفظ له كصلاحه ، بكل واحد من الأمة فكما تدخل الأمة دخل النبي صلى الله عليه وسلم) ولأن الصحابة فهموا دخوله عليه الصلاة والسلام فيما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة ولم يفسخ فقالوا أمرتنا بالفسخ ولم تفسخ ولم ينكر عليهم ما فهموه من دخوله في ذلك الأمر بل تحول إلى بيان الموجب بقوله إني قلت هديا وإذا كانوا يفهمون من أمر الرسول لهم دخوله فمن أمر الله الوارد

بلسانه أولى وأما القول بعدم دخوله لأنه أمر ومبلغ فلو دخل في مثل هذا الخطاب المذكور لاجتماع فيه أنه يكون أمراً ومأموراً ومبلغاً ومبلغاً فردد لأن الأمر هو الله تعالى والمبلغ هو جبريل وهو حاك لتبليغ جبريل وما هو كذلك داخل فيه على أنه لا يتمتع اجتماع الأمر والمأمور والمبلغ والمبلغ من جهتين مختلفتين كما هتا (وأما ما خوطب به النبي صلى الله عليه وسلم بخطاب خاص لا يدخل معه غيره) وبه قالت المالكية (إلا بدليل) من إجماع أو قياس (لقوله تعالى يا أيها النبي يا أيها المزمل وقوله تعالى يا أيها النبي قل لأزواجك) وذلك للقطع بأن مالواحد لا يتناول غيره وبأنه لو تناول غيره لكان إخراجاً تخصيصاً ولا قائل به (ومن الناس) وهم الحنفية والإمام أحمد رضي الله عنهم (من قال ما يثبت أنه شرع له دخل معه غيره) وظاهر كلام الشافعي في البويطي موافق للحنفية والحنابلة وذلك لأن أمر مثل النبي صلى الله عليه وسلم ممن له منصب الاقتداء والمتبوعية يفهم منه أهل اللغة شمول أتباعه عرفاً لمدلولاً وضعياً لذلك كما إذا قيل لأمر أركب المناجرة غير أن النبي صلى الله عليه وسلم له منصب الإفتاء في كل شيء إلا بدليل يفيد اختصاص ذلك أبه لأنه بعث ليؤتسى به فكل حكم خوطب به عم غيره عرفاً وإذا كان عموم عرفاً يلتزم الحنفية أن إخراج الأمة من خطابه بمخصوصه تخصيص فإن التخصيص كما يرد على العام لغة يرد على العام عرفاً فإن هذا التركيب قد تغير ماله في العرف من التناول للمقتدين وأتباعه إلى ما ليس له من الحكم على البعض قطعاً فإن سمي هذا تخصيصاً فتخصيص التركيب (وهذا خطأ لأن الخطاب مقصور عليه أما بحسب الوضع فسلم ولا نزاع فيه وأما من جهة التناول العرفي فلا إطلاق القول بأنه خطأ غير صحيح) فمن زعم أن غيره يدخل فيه (أى في خطابه الخاص به) فقد خالف مقتضى الخطاب (وهذا مسلم من جهة اللغة والوضع أما من جهة العرف فمن زعم أن غيره لا يدخل فيه فقد خالف مقتضى العرف والخصوصية في الأحكام لا تثبت إلا بدليل يفيد تخصيصها)

(فصل فأمأ أمره صلى الله عليه وسلم أمته بشيء لا يدخل هو فيه) لبعد أن

يريد الأمر نفسه بخلاف الخبر وقبل لا يدخل مطلقا لبعدان يريد المخاطب نفسه إلا بقرينه وقال النووي في كتاب الطلاق من الروضة إنه الأصح عند أصحابنا في الأصول اه وصح صاحب الجوامع الدخول في الأمر في مبحثه فحسب وقال في موضع آخر والأصح أن المخاطب بكسر الطاء داخل في عموم خطابه إذا كان خبرا لا أمرا فصحيح خلاف ما ذكره أولا بحسب ما ظهر له في الموضعين (ومن أصحابنا من قال يدخل فيما يأمر به الأمة وكلام الحنفية صريح في أن المخاطب داخل في عموم خطابه مطلقا خبرا أو أمرا أو نهيا قال في التحرير وشرحه التقرير: المخاطب بكسر الطاء داخل في عموم متعلق خطابه عند الأكثر مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم وأكرم من أكرمك فالله سبحانه وتعالى عالم بذاته وصفاته والأمر الناهي إذا كرم غيره كان الغير مأمورا يا كرامه منهيًا عن إهانتها لوجود المقتضى وانتفاء المانع اه) وهذا خطأ لأن ما خاطب به الأمة من الخطاب لا يصلح له فلا يجوز أن يدخل فيه من غير دليل (وقد تقدم أن السبكي صحح الدخول في الخبر لافي الأمر في جمع الجوامع وفي مبحث الأمر منه صحيح دخوله أيضاً وعن النووي أن الأصح عند الأصحاب في الأصول عدم الدخول اطلاقاً .

(فصل وأما ما خاطب الله به عز وجل الخلق خطاب المواجهة) يعني الخطاب التنجيزي وأما التعليق فيتعلق بالمعدومين تعلقاً معنوياً (كقوله تعالى يا أيها الناس يا أيها الذين آمنوا) قال الزركشي لا خلاف في شموله من بعدهم من المعدومين حال صدوره ولكن هل هو باللفظ أو بدليل آخر من إجماع أو قياس فذهب بعضهم إلى أنه لا يشملهم باللفظ كما قال المصنف (فإنه لا يدخل فيه سائر من لم يخلق من جهة اللفظ لأن هذا الخطاب لا يصلح) للتعلق التنجيزي (إلا لمن هو موجود على الصفة التي ذكرناها) من كونه موجوداً صالحاً للخطاب بأهليته له (فأما من لم يخلق فلا يصلح له هذا الخطاب) لأنه لا يقال للمعدومين يا أيها الناس ونحوه وإنكاره مكابرة وإنما يشملهم بدليل آخر وهو ما علم بالضرورة من الدين أن كل حكم متعلق بأهل زمانه صلى الله عليه وسلم فهو شامل لجميع الأمة إلى يوم القيامة

كما في قوله تعالى لأنذرکم به ومن بلغ وقوله تعالى هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم إلى قوله وآخرين منهم لما يلحقوا بهم ، وقوله عليه الصلاة والسلام بعثت إلى الناس كافة ولأنه امتنع خطاب الصبي والمجنون ونحوهم مع وجودهم لقصورهم فالمعدوم أجدر أن لا يخاطب لأن تناوله أبعد وقالت الحنابلة وبعض الحنفية هو عام لمن بعدهم إلى يوم القيامة واحتجوا بأنه لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعدهم لم يكن مرسلًا لهم وبأنه لم يزل العلماء يحتجون على أهل الأعصار بمن بعد الصحابة بمثل ذلك وهو إجماع على العموم لهم وأجيب عن الأول بأن الرسالة تستدعى التبليغ فى الجملة وهو يكفى فيه المشافهة للبعض ونصب الدلائل على أن الباقيين كلهم كذلك وعن الثانى بأن ذلك الاحتجاج عليهم كان لدليل آخر قاله غير واحد ، وفى شرح العلامة الثانى لشرح العضد إن القول بعموم الشفهي ليس ببعيد وقال بعض جلة المحققين إنه المشهور حتى قالوا إن الحق أن العموم معلوم بالضرورة من الدين الحمدي وهو الأقرب وقول العضد إن إنكاره مكابرة حق لو كان الخطاب للمعدومين خاصة أما إذا كان الموجودين والمعدومين على طريق التغليب فلا ومثله فصيح شائع وكل ما استدلل به على خلافه فهو ضعيف اه قال العلامة الألوسي بعد ما ذكره والعموم ذهب كثير من الشافعية على أنه عندهم عام بحق لفظه ومنطوقه من غير احتياج إلى دليل آخر وقد قيل إنه من الخطاب العام الذى أجرى على غير ظاهره كما فى قوله :

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا اه
(وكذلك إذا خاطب رسول الله صلى الله عليه وسلم) أحدا من الأمة
(بخطاب) فإن صرح فيه بالإختصاص كما فى قوله صلى الله عليه وسلم لأبي بريدة فى التوضيحية بالجذعة حين قال له أبو بريدة عندى جذعة خير من مسنة أجعلها مكانها أو قال اذبجها ولا تجزى جذعة عن أحد بعدك فلا شك فى اختصاصه بذلك المخاطب وإن لم يصرح فيه بالاختصاص فلا نزاع فيما إذا دل دليل على أن حكم غير ذلك المخاطب حكمه فى أن حكمه حكمه بذلك الدليل إنما النزاع فى نفس تلك الصيغة هل تعم بمجرد أولها ؟ فذهب الجمهور إلى أنه
(٨ - نزهة المشتاق)

يختص بذلك المخاطب و (لم يدخل غيره فيه من جهة اللفظ لأن الذي خاطبه به لا يتناول غيره) قال إمام الحرمين لا ينبغي أن يكون في هذه المسألة خلاف إذ لا شك في أن الخطاب خاص بذلك الواحد ولا خلاف في أنه عام بحسب العرف الشرعي وقال الزركشي والحق أن التعميم منتف لغيره ثابت شرعاً والخلاف في أن العادة في ذلك هل تقضى بالاشتراك بحيث يتبادر فهم أهل العرف إليها أولاً فأصحابنا يعني الشافعية يقولون لا قضاء للعادة في ذلك كما لا قضاء للغة ، وانخصم يقول إنها تقضى وقد استدل المصنف على عدم الدخول بقوله (وإنما يدخل الغير في حكم ذلك الخطاب بدليل وهو قوله صلى الله عليه وسلم حكى على الواحد حكى على الجماعة) في التقرير والتحجير لابن أمير حاج في البحث الثامن مباحث العام حكى على الجماعة مشتهر في كلام الفقهاء والأصوليين قال شيخنا الحافظ ولم نره في كتب الحديث قال ابن كثير لم أر له سنداً قط وسألت شيخنا الحافظ المزني وشيخنا الحافظ الذهبي فلم يعرفاه اه . قال وقد جاء ما يؤيد معناه فأخرج مالك والنسائي والترمذي وصححه ، وابن حبان في صحيحه عن أميمة بنت رقيقة أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله هلم نباعك فقال إني لا أصافح النساء وإنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة وفي رواية الحاكم والطبري إنما قولي لامرأة كقولي لمائة امرأة وهو في مسند أحمد وطبقات ابن سعد باللفظين اه (والقياس وهو أن يوجد المعنى الذي حكم به في غيره فيقياس) وهنا قد وجد الدليل على دخول الغير في الخطاب من الكتاب والسنة والإجماع والقياس

﴿ فصل ﴾ إذا ورد الخطاب بلفظ العموم فإنه يدخل فيه كل من صلح له الخطاب من المكلفين الذين فيهم أهلية لذلك الفعل (ولا يسقط ذلك الفعل عن بعضهم بفعل البعض إلا فيما ورد الشرع به) أى بسقوط الفعل عن البعض بفعل البعض (وقرر أنه فرض كفاية كالجهاد وتكفين الميت والصلاة عليه ودفعه) والأمر بالمعروف والقيام بالحرف النافعة المحتاج إليها (فإنه) أى ما ذكر واجب على الكل (لكن إذا قام به من تقع به الكفاية سقط عن الباقي) لأن المقصود

حصوله لا ابتلاء كل مكلف ولا بعد في سقوط الفرض عن الشخص بفعل غيره
كسقوط الدين عنه بأداء غيره عنه ثم المراد بالكل الكلى الإفرادى وقيل المجموعى
ويتعين فرض الكفاية بالشروع فيه أى يصير فرض عين بذلك يعنى مثله في
وجوب الإتمام على الأصح وقيل لا يجب إتمامه

باب الفرض والواجب والسنة والندب ، الفرض والواجب والمسكوب
واحد وهو ما يتعلق العقاب بتركه (وفي غاية الوصول ولا ينافى هذا يعنى عدم التفرقة
بين الفرض والواجب ما ذكره أئمتنا من الفرق بينهما في مسائل كما قالوا فيمن قال
الطلاق واجب على تطلق أو فرض على لا تطاق إذ ذاك ليس للفرق بين حقيقةيهما
بل لجرىان العرف بذلك أو لاصطلاح آخر كما يبينته مع زيادة تحقيق في الحاشية
قال العلامة الجوهري قوله أو لاصطلاح آخر أى كما في الحج فإنهم فرقوا بينهما
بأن الواجب ما يجبر تركه بدم والركن بخلافه والفرض يشملهما اهـ من حاشية
الشارح على الحلى قوله مع تحقيق في الحاشية حيث قال فيها والتحقيق أن الواجب
اصطلاحا اطلاقين ما يقابل الركن وما يأنم تاركه وهو بهذا المعنى مرادف للواجب
بمعناه الثانى انتهى جوهري (وقال أصحاب أبى حنيفة الواجب ما ثبت
وجوبه بدليل مجتهد فيه كالوتر والأضحية عندهم والفرض ما ثبت وجوبه
بدليل مقطوع به) ثبوتاً ودلالة (كالصلوات الخمس والزكوات المفروضة وما
أشبهها) وبيان ذلك كما قاله العلامة ابن عابدين أن الأدلة السمعية الأول أربعة
أقسام الأول قطعى الثبوت والدلالة كنصوص القراءات المفسرة والمحكمة والسنة
المتواترة التى مفهومها قطعى ، الثانى قطعى الثبوت ظنى الدلالة كالآيات المؤولة ، الثالث
عكسه كأخبار الآحاد التى مفهومها قطعى ، الرابع ظنيهما كأخبار الآحاد التى
مفهومها ظنى فبالأول يثبت الفرض والحرام وبالثانى والثالث الواجب وكراهة
التحريم وبالرابع السنة والمستحب ثم إن المجتهد قد يقوى عنده الدليل الظنى
حتى يصير قريباً من القطعى فما ثبت به يسمى فرضاً عملياً لأنه يعامل معاملة
المفروض فى وجوب العمل وليس واجباً نظراً إلى ظنية دليله فهو أقوى نوعى

الواجب وأضعف نوعي الفرض بل قد يصل خبر الواحد عنده إلى حد القطعي ولذا قالوا إذا كان متلقى بالقبول جاز إثبات الركن به حتى ثبتت ركنية الوقوف بعرفات بقوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة اه والحاصل أن الحنفية لما وجدوا الأحكام باعتبار طريق وصولها إلى المكلفين واعتبار دلالة الدليل مختلفة فإن ما ثبت بدليل قطعي ثبوتاً ودلالة يكفر منكروه بخلاف ما كان ظني أحدهما أو ظنيهما معا فقسموا الحكم بهذا الاعتبار وغيروا بين الأقسام في التسمية والشافعية أدخلوا الإيجاب في الافتراض وسموا كلاهما واجبا وفرضا وأدخلوا كراهة التحريم في الحرام وسموا كلاهما حراما مع اتفاق الجميع على أن كلا من الفرض والواجب مطلوب الفعل طلبا جازما وأن كلا من كراهة التحريم والحرام مطلوب الترك طلباً جازماً وعلى أن ما ثبت بقطعي يكفر جاحده وما ثبت بغيره لا يكفر جاحده فكان خلافاً لفظياً راجعاً إلى الدليل التفصيلي في اعتبار فقهي وليس خلافاً بين الأصوليين اه (وهذا) يعنى التفرقة بينهما في التسمية (خطأ لأن طريق الأسماء الشرع واللغة والاستعمال وليس شيء من ذلك يفرق بين ما ثبت بدليل مقطوع به أو بطريق مجتهد فيه) هذا من قسم الاستعمال فقد تعارف الحنفية جميعهم ذلك واصطلحوا عليه ولا مشاحة في الاصطلاح واتفاق الشافعية على عدم التفرقة بينهما في التسمية لا يكون قاضياً على الحنفية وموجباً عليهم أن يقلدوه فيه ولا يخالفونهم وإلا يكونوا مخطئين في أمرهم وقد تقدم عن الشيخ زكريا الأنصارى في غاية الوصول أن التفرقة بينهما وقعت عندهم عرفاً واصطلاحاً واعتبار اصطلاح دون اصطلاح تحكم لاداعي إليه على أن الشيخ زكريا قد نص على أن الخلف لفظي وقال أيضاً وما مر من أن ترك الفتحة لا يفسدها عندهم أى دوننا لا يضر في أن الخلف لفظي لأنه حكم فقهي لا دخل له في التسمية اه وفي التقرير أفراد كل قسم باسم أنفع عند الوضع لموضوع المسألة فإنك تضع أحد القسمين معبراً عنه باسمه الذى تخصه لتحكم عليه بما يناسبه من الحكم بحسب طريق ثبوته قطعاً أو ظناً من غير احتياج إلى نصب قرينة على أن المراد القسم الذى طريق ثبوته قطعي أو ظني

الدلالة بخلاف ما إذا كان كلا الاسمين للقسمين فإنه يحتاج إلى نصب قرينة عند إرادة أحدهما (وأما السنة) فهي لغة الطريقة المسلوكة سيئة كانت أو حسنة وفي الشرع (ما رسم ليحتذى به على سبيل الاستحباب وهي النفل والندب بمعنى واحد) ومثلها الحسن والمستحب والتطوع والمرغب فيه فهذه الأنفاظ مترادفة على معنى واحد ومن الناس من قال السنة ما يترتب كالسنن الراتبة مع القرائض والنفل والندب ما زاد على ذلك (النفل عند الحنفية ما شرع زيادة على الفرض والواجب والسنة بنوعيه ومنه المندوب والمستحب وهو ما ورد به دليل ندب يخصه وقد يطلق النفل على ما يشمل السنن الرواتب ومنه قولهم باب الوتر والنوافل ومنه تسمية الحج نافلة لأن النفل هو الزيادة وهو زائد على الفرض مع أنه من شعائر الدين ولا شك أنه أفضل من تثليث اليدين في الوضوء ومن رفعهما للتحريمة مع أنهما من السنن المؤكدة (وهذا) يعني التفرقة بينهما في التسمية لا يصح لأن كل ما ورد الشرع باستحبابه فهو سنة سواء كان راتباً أو غير راتب فلا معنى لهذا الفرق (وليفرق أن يقول إن هذا اصطلاح ولا مشاحة فيه

(فصل إذا قال الصحابي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم) بكذا أو نهى عن كذا أو مضى بكذا فهذا لفظ يحتمل الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم فهل يكون حجة أولاً قال المصنف (وجب قبوله ويصير كما لو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرت بكذا) وهو قول الجمهور وسواء كان الراوي من صفار الصحابة أو من كبارهم لأن الظاهر أنه روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم وعلى تقدير أن ثم واسطة فمراسيل الصحابة مقبولة عند الجمهور (وقال داود) بن علي بن خلف الأصبهاني المشهور المعروف بالظاهري أخذ العلم عن إسحاق بن راهويه صاحب مذهب مستقل وتبعه جمع كثير مولده بالكوفة سنة اثنتين ومائتين ونشأ ببغداد وتوفي بها سنة سبعين ومائتين في ذي القعدة وقيل في شهر رمضان (لا يقبل حتي ينقل لفظه) أي لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم لاحتمال أن لا يكون أمراً واعتقدان ماسمعه أو شاهده من فعل أمراً أو نهياً فيقول أمراً ونهى

(والدليل على ما قلناه هو أن الراوى مصدق فيما يرويه) لعدالته (وهو عارف بالأمر والنهي لأنها لغته) فلا يمكن أن يجعل غير الأمر أمراً أو غير النهى نهياً لأنه قدح في عدالته وجهل بلغته فقلوله أمر أو نهى ظاهر في الأمر والنهى (فوجب أن يقبل كسائر ما يرويه) والاحتمالات البعيدة لا تمنع حمل اللفظ على ظاهره ولا يلتفت إليها وحكى عن داود أنه صار إلى الوقف في ذلك وإليه مال الإمام (فأما إذا قال الصحابي من السنة كذا) كقول على رضى الله عنه من السنة الكف على الكف في الصلاة تحت السرة رواه أبو داود في رواية ابن داسته وابن الأعرابي (حمل على سنة النبي صلى الله عليه وسلم) فيكون مرفوعاً حكماً وبه قال الجمهور وأصحاب أبي حنيفة المتقدمين وجمهور أصحاب الحديث لأن النبي عليه الصلاة والسلام هو المقتدى به والمتبع على الإطلاق فإضافة مطلقها إليه حقيقة وإلى غيره مجاز وإذا قال التابعى من السنة كذا فيه وجهان حكاهما النووى فى شرح مسلم وصحح وقفه وحكى الداورى الرفع عن القديم وقال الحافظ زين الدين العراقي والأصح فى مسألة التابعى كما قال النووى فى شرح المذهب أنه موقوف فإن قبوله من السنة كثيراً ما يعبر به عن سنة الخلفاء الراشدين .

(فصل وأما إذا قال أمر فلان بكذا أو أمرنا بكذا) كقول أم عطية أمرنا أن نخرج فى العيد العواتق وذوات الخدور وأمر الحيض أن يعتزلن مصلى المسلمين أخرجه الشيخان (أو نهينا عن كذا) كقولها نهينا عن إتباع الجنائز ولم يعزم علينا أخرجاه أيضاً (ولم يسم الأمر ولا النهى حمل ذلك على رسول صلى الله عليه وسلم) لأن الظاهر أن الأمر والنهى هو وكون الأمر والنهى غيره احتمال لا يعارض الظهور فلا يلتفت إليه (وقال أصحاب أبي حنيفة) القائل بهذا بعض أصحاب أبي حنيفة كالكرخى ومن تبعه والأكثر منهم وكثير من المالكية قائلون بالأول (ولا يحمل على ذلك) أى على أمر الرسول صلى الله عليه وسلم فلا يكون مرفوعاً حكماً (إلا بدليل) لاحتال ألا يكون المراد غير أمر النبي صلى الله عليه وسلم كأمر القرآن والإجماع أو بعض الخلفاء أو الاجتهاد ونسب الأمر المجازى إليها (وهو

قول أبي بكر الصيرفي وهذا غير صحيح لأن الذي يحتج بأمره ونهيه وسنته هو الرسول صلى الله عليه وسلم فإذا أطلق الصحابي ذلك وجب أن يحمل عليه (لأنه حقيقة وماعداه محتمل مرجوح بالنسبة إليه لكونه إما مجازاً أولاً لأنه تبع فإن قيل قد ثبت إطلاق السنة على سنة الخلفاء الراشدين في حديث عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أخرجه أبو داود والترمذي وحسنه وابن ماجه فالجواب أنا لا نمنع جواز الإطلاق عليها وإنما نمنع منهم سنة غيره من إطلاقها لأن مقصود الصحابي بيان الشرع لأنه في مقام التبليغ لا اللغة والعادة

﴿ باب القول في النهي ﴾

(النهي يقارب الأمر في أكثر ما ذكرناه الأني أشير إليه على جهة الاختصار وأبين ما يخالف الأمر فيه إن شاء الله تعالى وبه الثقة فأما حقيقة (لغة نهى المنع يقال نهاه عن كذا أى منعه ومنه سمي العقل نهية لأنه ينهى صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب ويمنعه عنه وأما شرعاً) فهو القول الذي يستدعى به ترك الفعل ممن هو دونه (أى دون الطالب متعلق يستدعى فخرج الأمر لأنه طلب فعل وخرج الالتماس والدعاء لأنه لا استعلاء فيهما والمراد بالقول اللفظ الدال عليه بالوضع وهو صيغة لا تفعل فلا يرد شموله لطلب الترك نحو كف ونحو حرمت عليك إذا ألزمتك بذكره (ومن أصحابنا من زاد على سبيل) أى على سبيل وصفة هي وجوب الترك أى الجزم بالمنع من الفعل فخرج النهي على سبيل الكراهة والارشاد وغيرهما (كما ذكرناه في الأمر) يعنى زيادة قيد على سبيل الوجوب للبعض من الأصحاب والأصح أنه لا يشترط في مسمى النهي علو ولا استعلاء كما تقدم في الأمر .

(فصل) وله صيغة تدل عليه في اللغة وهو قوله أى قول القائل (لا تفعل) وقالت الأشعرية ليس له صيغة خاصة به لورودها شرعاً للحرمة وللكرهية وللارشاد وللدعاء

وغير ذلك وإذا كان كذلك فلا تكون لأحدها بخصوصه إلا بدليل وإلا كان جعلها لأحدها ترجيحاً بلا مرجح وهو باطل (وقد مر الدليل عليه في باب الأمر) وهو أن أهل اللغة قسموا الكلام إلى أمر ونهي فالأمر قولك افعل . والنهي قولك لا تفعل فجعلوا قولك لا تفعل بمجرد نهياً بدون انضمام قرينة اليه على ذلك فدل على أن له صيغة خاصة به .

(فصل) وإذا تجردت صيغة النهي عن قرينة دالة على أنه للكرهية أو الدعاء والارشاد والتهديد أو غير ذلك (اقتضت التحريم وقالت الأشعرية لا تقتضي التحريم ولا غيره) وذلك لورودها شرعاً للتحريم وللكرهية وللإباحة وللارشاد وغيرها فلا يتعين أحدهما (إلا بدليل) وإلا كان جعلها لأحدها ترجيحاً بلا مرجح وهو باطل (والدليل على ما قلناه) من أنها إذا تجردت صيغة النهي اقتضت التحريم (أن السيد من العرب إذا قال لعبده لا تفعل كذا ففعل استحق الذم والتوبيخ فدل على أنه يقتضي التحريم) وعند الحنفية تكون صيغة النهي للتحريم إذا كان قطعياً وللكرهية إذا كان ظنياً وفي صيغة النهي مذاهب أخر منها أنها موضوعة للكرهية ومنها أنها موضوعة للقدر المشترك بين التحريم والكرهية وهو مطلق الترك ومنها أنها موضوعة لأحدهما لابعينه ومنها أنها للإباحة دون الوقف (وإذا تجردت صيغة) عن القرينة الصارفة عن الدوام (اقتضت الترك على الدوام) لأنه يقتضي الامتناع عن إدخال الماهية في الوجود فوجب الامتناع عنه دائماً إذ لو أتى بالنهي عنه مرة لزم دخوله في الوجود وهو خلاف مقتضى النهي ويلزم من ذلك أن يكون (على الفور) لأنه في قوة النكرة الواقعة في حيز النفي وذلك يقتضي انتفاء جميع الأفراد قال المصنف (وذلك أن الأمر يقتضي إيجاب الفعل فإذا فعل في أي زمان سمي ممتثلاً وفي النهي لا يسمى منتهياً إلا إذا سارع إلى الترك على الدوام) فهو يخالف الأمر في اقتضاء الترك على الدوام وكونه على الفور وفي فوات الرحمت أن العلماء سلفاً وخلفاً قد استدلوا بالنهي على تحريم الفعل مطابقاً مع اختلاف الأوقات من غير انتظار إلى قرينة

دالة على الدوام فدل هذا الاستدلال منهم على أن المتبادر منه نفي الحقيقة للفعل أو الفرد المنتشر وهو إنما يكون بالانتفاء دائماً لجميع الأفراد عرفاً وواقعاً فهو له حقيقة لا يقال الكف لا يتأتى حال الغفلة فلا يصلح واجباً على الدوام وإلا لزم العصيان لأننا نقول الاقتضاء والتكليف مادام الشعور وعنده يجب الكف دائماً ولافساد فيه فإن قيل نهى الحائض لا يدوم قلنا إنه مقيد فعم أوقات المقيد ومرادنا بالدوام مدة العمر في المطلق ومدة القيد في المقيد اه قال الآمدي اتفق العقلاء على أنه يقتضى الإلتناء عن المنهى عنه دائماً خلافاً لبعض الشاذين وزعم ابن برهان انعقاد الإجماع عليه وهذا ما جزم به الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع وهو المختار عند ابن الحاجب اه من الإيهاج .

فصل وإذا نهى عن شيء فإن كان له ضد واحد كالحركة فإن لهما ضدًا واحدًا وهو السكون (فهو) أى النهى عن ذلك الشيء (أمر بذلك الضد) بطريق الإستلزام (كالصوم في العيد) فإنه منهى عنه والإلتناء عنه لا يتحقق خارجاً إلا بفعل ضده وهو الفطر وهو يكون بالأكل والشرب أو الجماع وغيرها من منافيات الصوم (وإن كان له) أى للشيء المنهى عنه أضداد كالزنا (فإن له أضداداً كالوطء المباح والإشغال بالبيع والشراء وغيرها من المباحات مما لا يجمع المنهى فى آن واحد) (فهو) أى النهى عن ذلك الشيء (أمر بضد من أضداده لأنه لا يتوصل إلى ترك المنهى عنه إلا بما ذكرناه) من فعل ضده وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب مأمور به واعلم أن المراد بالضد المأمور به الذى لم يمنع منه الدليل فلا يرد الاعتراض بأنه يلزم من نهى الشارع كون كل المعاصى المضادة مأموراً بها مخيراً مثاباً عليها إذا ترك أحدها إلى الآخر على قصد الامتثال والإتيان بالواجب لأن هذا قائم الدليل على منعه (فصل وإذا نهى عن أحد شيئين) كالحرمان المخير نحو لا تقبل هذا أو ذاك (كان ذلك نهياً عن الجمع بينهما) ومعنى ذلك أن متعلق النهى هو الجمع بينهما وكل واحد منهما ليس منهياً عنه ومثله بالأختين فإن كل واحدة منهما أى نفسها ليست محرمة بل الحرم هو الجمع فقط ونظر فيه بأن التمثيل

بالأختين لا يصلح لأن الشارع لم يحرم واحدة مطلقاً لأنه لو تزوج إحدى الأختين ثم طلقها وانتهت عدتها جاز له التزوج بالثانية فليس فعل أحد الأمرين مانعاً من الآخر مطلقاً وإنما هو ممنوع مادام الأول باقياً وظاهر القاعدة غير ذلك وفي جمع الجوامع وشرحه ويجوز تحريم واحد لا بعينه من أشياء معينة وهو القدر المشترك بينهما في ضمن أى واحد منها فعلى المكلف تركه في أى واحد منها وله فعله في غيره خلافاً للمعتزلة قال محشي العلامة العطار عبر بهذا دون أن يقول والنهي عن واحد منهم بعضه كالأمر في جميع الأحوال المتقدمة للتنبية على أن الخلاف في الجواز لا في الوقوع ويقاس على التحريم الكراهة في الجملة وإلا فالعقاب خاص بالحرام اهـ .

(وقالت المعتزلة يكون ذلك) أى النهى عن أحد شيئين (نهياً عنهما فلا يجوز فعل واحد منهما) كما أن الأمر بواحد من أشياء معينة يوجب الجميع عندهم فكذا النهى يحرم الجميع لما نقل عنهم أن تحريم شيء أو إيجابه لما في فعله أو تركه من المفسدة أو المصلحة التي يتركها العقل وإنما يتركها في المعين (والدليل على ما قلناه) من أنه نهى عن الجمع بينهما (هو أن النهى أمر بالترك كما أن الأمر أمر بالفعل ثم الأمر بفعل أحدهما لا يقتضى وجوبهما فكذلك الأمر بترك أحدهما لا يقتضى وجوب تركهما) وهذا الدليل لا إلزام فيه على المعتزلة لأنهم لم يقولوا بوجوب الواحد اليهم في الأمر وإنما قالوا بوجوب الجميع فيه نعم يكون هذا الدليل إلزاماً للبعض من المعتزلة القائل بأن معنى وجوب الجميع تساوى الجميع في الخطاب وأنه لا يجب إلا واحد منها فقد مر أن لهذه العبارة تفسيرات فانظرها .

(فصل) والنهى يدل على فساد النهى عنه (مطلقاً في العبادات والمعاملات بمعنى عدم الاعتداد به وخروجه عن كونه سبباً مقيداً لحكمه إذا وقع) (في قول أكثر أصحابنا) وقال ابن السمعاني إنه الظاهر من مذهب الشافعي وعليه أكثر الأصحاب (كما يدل الأمر على أجزاء المأمور به بمعنى كفايته في سقوط التعبد به إذا وقع على الوجه الذي أمر به) (ثم اختلف هؤلاء) القائلون باقتضاء النهى الفساد

(فمنهم من قال يقتضى الفساد من جهة اللغة) لأن أهل اللغة يفهمون من مجرد اللفظ ذلك ورد بأن الفساد عبارة عن سلب الأحكام المترتبة عليه وليس في لفظ النهى ما يدل عليه لغة قطعاً (ومنهم من قال يقتضى الفساد من جهة الشرع) أما في العبادات فلا أنه أتى بالمنهى عنه غير المأمور به ومن لم يأت بالمأمور به يبقى في عهدة التكليف وأما في المعاملات فلان النهى يعتمد وجود المفسدة الخالصة والراجعة والمفسدة لا ينبغي أن تقرر وإلا لما ورد النهى عنها والمقدر ورود النهى عنها وقياساً على العبادات وأيضاً العلماء في جميع الأعصار لم يزوالوا يستدلون به على الفساد في أبواب الأنكحة والبيوع وغيرها وأيضاً المنهى عنه قبيح ومعصية فكيف يكون مشروعاً كيف وقد قال عليه الصلاة والسلام كل أمر ليس عليه أمرنا فهو ردأى مردود وما كان مردوداً فهو باطل (ومن أصحابنا من قال النهى) عن الشيء (لا يدل على الفساد) لالغة ولا شرعاً (وحكى عن الشافعى رحمه الله تعالى ما يدل عليه) في الإبهاج ونقله مختصر التقريب عن جمهور المتكلمين والإمام عن أكثر الفقهاء أنه وذلك لأنه لا معنى لسكون التصرف فاسداً سوى انتفاء أحكامه وثمراته المقصودة منه وخروجه عن كونه سبباً مفيداً لها والنهى طلب ترك الفعل ولا اشعار له بسبب أحكامه وثمراته وإخراجه عن كونه سبباً مفيداً لها ولأنه لو دل على الفساد لغة وشرعاً لناقض التصريح بالصحة لغة أو شرعاً واللازم باطل أما الملازمة فظاهرة وأما بطلان اللازم فلأن الشارع لو قال نهيتك عن الربا ولو فعلت المنهل عنه لكان موجباً لصح من غير تناقض لالغة ولا شرعاً ونهيت عن ذبح شاة بسكين الغير من غير إذن لكان ان فعلت حلت الذبيحة ونهيتك عن استيلاء جارية الابن واسكن إن فعلت فلك الجارية ونهيتك عن الصلاة في الأرض المغصوبة (إذا أتيت بها فيها جعلتها سبباً لبراءة ذمتك لم يكن متناقضاً في ذلك كله بخلاف قوله وحرمت عليك الطلاق وأباحت لك وحرمت عليك الاستيلاء وأباحت لك فان ذلك متناقض لأن التحريم يضاد الإيجاب والإباحة ولا يضاده كون المحرم منصوباً علامة للملك والحل وسائر الأحكام فإن شرط التحريم التعرض لعقاب الآخرة دون تخلف

الأحكام والثمرات فالأسباب الشرعية ليس من شرط إفادتها ما شرعت له أن تكون مشروعة في نفسها وأما قولهم إن العلماء لم يزالوا يستدلون به على الفساد فإن أرادوا جميعهم فباطل وإن أرادوا البعض فمسلّم ولا حجة فيه نعم يتمسك فيه في التحريم والمنع وقولهم المنهى عنه قبيح ومعصية فلا يكون مشروعاً إن أرادوا بالمشروع كونه مأموراً به أو مباحاً أو مندوباً فكذلك ولسنا نقول به وإن عتوا به كونه منصوباً علامة على الحل والملك أو حكم من الأحكام ففيه وقع النزاع وكمن بيع وقع ونكاح نهى عنه بقى سبباً للإفادة وقولهم فهو رد معناه غير مقبول طاعة وقربة ولا شك في أن الحرم لا يقع طاعة وقربة وأما أن لا يكون سبباً للحكم فلا فإن الاستيلاء والطلاق وذبح شاة الغير بغير إذنه ليس عليه أمرنا ثم هو يرد بهذا المعنى (وهو قول طائفة من أصحاب أبي حنيفة وأكثَر المتكلمين) إطلاق القول بعدم الفساد عن طائفة من أصحاب أبي حنيفة لا يصح بل الحنفية جميعهم عندم في ذلك تفصيل وهو كما في تحيير التنقيح في الأصول وغيره من كتب الأصول أن النهى إما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر والمراد بالحس ماله تحقق حساً فقط وبالشرعى ماله مع تحققه الحسى تحقق شرعى، بآركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحقيقه كالصلاة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وإن وجد الفعل الحسى من الحركات والسكنات والإيجاب والقبول فيقتضي القبح لعينه اتفاقاً إلا بدليل أن النهى لقبح غيره لأن الأصل أن يكون عين النهى عنه قبيحاً فلا يصرف عنه إلا إذا دل الدليل على أن النهى ليس لعينه أى لجميع أجزائه أو بعضها بل لغيره فينثذ يكون قبيحاً لغيره فهو إن كان وصفاً فكلاً أو معنى حكمه حكم القبيح لعينه فهو ملحق بالقسم الأول إلا أن الأول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وإن كان مجاوراً لا يلحق بالقسم الأول لقوله تعالى « ولا تقربوهن حتى يطهرن » دل الدليل على أن النهى عن القربان المجاور وهو الأذى حتى إن قربها ووجد العلوق ثبت النسب اتفاقاً وأما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو

كالأول يعنى يقتضى القبح لعينه إلا إذا دل الدليل على أن النهى للقبح لغيره
وعندنا يقتضى القبح لغيره فيصح ويشرع بأصله دون وصفه إلا بدليل أن النهى
للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقاً فالخلاف بيننا وبينه في أمرين أحدهما
أن النهى عن الشرعيات بلا قرينة يقتضى القبح لعينه عنده فيكون
التصرف باطلاً وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة لأصله فلا يبطل التصرف
وثانيهما إذا وجدت القرينة على أن النهى بسبب القبح لغيره ويكون
ذلك الغير وصفاً فإنه باطل عنده وعندنا يكون صحيحاً بأصله لا بوصفه ونسميه
فاسداً هو ويقول لأصحة للشرعيات إلا وأن تكون مشروعة ولا تكون مشروعة
مع نهي الشارع عنها إذا أدنى درجات المشروعية الإباحة وقد انتفت ولأن النهى
يقتضى القبح وهو يناقى المشروعية قلنا في الجواب حقيقة النهى توجب كون
المنهى عنه ممكناً شرعاً فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله لا يقال إمكان الفعل
باعتبار اللغة كاف في النهى ولا نسلم احتياجه إلى إمكان المعنى الشرعى للقطع بأن
النهى إما هو عما سماه الشارع نكاحاً وصوماً وصلاةً لأعن المعانى اللغوية ولأن
النهى عن المستحيل لغوي يعنى لو لم يكن صحيحاً لكان ممتنعاً فلا يمنع لأن المنع
عن الممتنع عبث ولا نسلم أن أدنى درجات المشروعية الإباحة بل أدناها الرخصة
مع عدم انكشاف الحرمة والمعصية كالرخصة في الحنفى لمن حلف على أمر
ورأى غير خيراً منه مأمور به بقوله عليه الصلاة والسلام فليأت الذى هو خير ثم
ليكفر عن يمينه وأيضاً دلالة النهى على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه
كالملك مثلاً فنقول بصحته لا بإباحته وأما كونه لم يأت بالمأمور به لأن المنهى عنه
لم يؤمر به لتضاء الأمر والنهى فجوابه أن كل معين لم يؤمر به ضرورة تغاير المطلق
والمقيد بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة بالإتيان بمعين لأشتماله
على المأمور به ذاتاً ولا يضر ما فيه من النهى عنه بالعرض والمشروعات تحتمل هذا
أى الاشتمال على المأمور به بالذات والمنهى عنه بالعرض إجماعاً كالإحرام الفاسد
والطلاق الحرام لأنه بالتقسيم العقلى إما أن يكون بالذات أو يكون بالعرض أو

يكون الأول بالذات والثاني بالعرض أو بالعكس والأول محال لأنه بحسب عينه فيوجب أن يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان وأما بحسب جزئه فهذا الجزء يكون قبيحا لعينه أو منهيًا عنه قطعاً للبس فيكون ولا يتحقق الكل وأما الثاني فقد ذكر أن الأمر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض لأنه حسن لغيره فلا يتأدى المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى المأمور به أمراً مطلقاً وأما الرابع فيكون باطلاً فبقي القسم الثالث وهو المدعى اهـ (واختلف القائلون بذلك أى بان النهى لا يقتضى الفساد (فى الأصل بين ما يفسد وما لا يفسد) يعنى لما ورد عليهم أنكم قد قررتم أن النهى لا يقتضى الفساد وبعض المنهيات فى الشرع قد حملت على الفساد وبعضها لم يحمل على الفساد مما هو الفرق بين ما يفسد وبين ما لا يفسد

فقال بعضهم إن كان فى فعل المنهى عنه إخلال بشرط فى صحته إن كان عبادة أو فى نفوذه (أى البلوغ به إلى المقصود منه) إذ كان عقداً وجب القضاء بفساده فالفساد يعلم من خارج كفوات شرط أو ركن فى العبادة أو العقد ويعرف فوات الشرط والركن إما بالإجماع كالطهارة فى الصلاة وستر العورة واستقبال القبلة وإما بنص وإما بالقياس على خصوص

وقال بعضهم إن كان النهى يختص بالفعل المنهى عنه (ومعنى اختصاصه أن لا يتعلق النهى بغير ذلك الفعل المنهى عنه) كالصلاة فى المكان النجس (فإن متعلق النهى الصلاة الواقعة فى المكان النجس) اقتضى (النهى عنه) الفساد (وعدم الاعتداد به إذا وقع

(وإن لم يختص بالمنهى عنه كالصلاة فى الدار المغصوبة) فإنها ذات جهتين لازوم بينهما وهما الصلاة والغصب فى الصلاة ومتعلق النهى الغصب ومتعلق الأمر الصلاة وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعهما مع إمكان عدمه (لم يقتض الفساد) وذلك لأنه لما كانت الجهتان غير متلازمتين كان النهى لأمر خارج عن ذات الفعل فلا يقتضى الفساد (والدليل

على أن النهى يقتضى الفساد على الإطلاق) فى العبادات والمعاملات إلا بدليل يدل على أن النهى عن الشيء الجاور فإنه لا يقتضى الفساد هو (أنه أمر بعبادة مجردة عن النهى ففعل) المأمور العبادة

(على وجه منهى عنه فإنه لم يأت بالمأمور به على الوجه الذى اقتضاه الأمر فوجب أن تبقى العبادة كما كانت) وكلام المصنف هذا على إطلاقه فيه نظر والأصح ما فى جمع الجوامع ولب الأصول وشرحيهما وهو أن مطلق النهى ولو تنزيها الفساد فى المنهى عنه عبادة وغيرها كصلاة نفل مطلق فى وقت مكروه وبيع بشرط أن يرجع النهى فيما ذكره إلى عين المنهى عنه كالنهى عن صلاة الحائض وصومها وكالنهى عن الزنا حفظاً للنسب أو إلى جزئه كالنهى عن بيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة اللازمة بشرط وكالنهى عن الصلاة فى الوقت المكروه لفساد الوقت اللازم بفعلها فيه بخلافها فى المكان المكروه لأنه ليس باللازم لها بفعلها فيه لجواز ارتفاع النهى عن الصلاة فيه مع بقائه بحاله كجعل الحمام مسجداً فبذلك أفترقا أو جهل مرجعه إلى واحد مما ذكر كما قال ابن عبد السلام فى قواعده تغليبا لما يقتضى الفساد على ما لا يقتضيه كالنهى عن بيع الطعام حتى تجرى فيه الصيعة وإنما اقتضى الفساد لما مر أن المكروه مطلوب الترك والمأمور به مطلوب الفعل فيتنايان وخرج بمطلق النهى المقيد بما يدل على الفساد وعدمه فيعمل به فى ذلك اتفاقا هـ ومن المناهى المقتضية للفساد لاختلال شرط أو ركن النهى عن الصلاة فى المزبلة والمجزرة والنهى عن صوم يوم العيدين ونهى الحرم عن النكاح والإنكاح والنهى عن بيع الفرر وبيع مالم يقبض ورجح مالم يضمن وبيع الثمار حتى تنهى وكالنهى عن بيع الخمر والملاقيح وهو بيع مافى بطون الأمهات والمضامين وهو بيع مافى اصلاب الفحول والنهى عن بيع عشب الفحل وهو نطفته وحبل الحبله وغير ذلك والمناهى التى لا تقتضى الفساد وهى كل موضع نهى عنه لجاورة ضرر إياه دون خلل فى نفسه ومن النهى عن الاحتكار والتسوير وأن يبيع حاضر لباد يتلقى الركبان ويكذب فى سعر جلبتهم فيشتريها رخيصة والنهى

عن السوم على سوم غيره بعد قرار الثمن وقبل العقد والبيع على بيع غيره وهو
بعد العقد وقبل الزوم والنهي عن النجش وغير ذلك

﴿ باب القول في العموم والخصوص ﴾

﴿ باب ذكر حقيقة العموم وبيان مقتضاه والعموم كل لفظ ﴾ احتز به عن
المعنى لأن الصحيح أن العموم من عوارض اللفظ وأما عروضه للمعاني ففيه ثلاثة
أقوال الأول أنه من عوارضها لا حقيقة ولا مجازا الثاني أنه من عوارضها مجازا
لا حقيقة الثالث عكسه واختاره ابن الحاجب والتحقيق كما في سلم الوصول وغيره
أن العموم يقع تارة في كلامهم بمعنى التناول وإفادة اللفظ للمعنى وهذا أمر سببه
الوضع فالذى يوصف به على الحقيقة هو اللفظ وتارة يقع بمعنى الكلية وهو كون
الشيء إذا حصل في العقل لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه والموصوف بهذا
هو المعنى والمراد بالعموم هنا الأول وإلا لخرج الجمع المعروف إذ لا شيء فيه شركة
هنا وكذلك الجمع المنكر لأن أحادها أجزاء لعدم صدق كل واحد منهما على كل
واحد وتارة يقع بمعنى الشمول وحينئذ يتصف به اللفظ والمعنى جميعا لكن لما
كان البحث هنا عن العام الذى هو من أوصاف اللفظ وجب أن يكون معناه
التناول كما قاله الجلال الحلى على جمع الجوامع وقد نقل السعد عن شارحى مختصر
ابن الحاجب أن النزاع لفظى لأنه إن أريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على
ما هو مصطلح الأصوليين فهو من عوارض الألفاظ خاصة وإن أريد شمول أمر
لمتعدد عم الألفاظ والمعانى وإن أريد شمول مفهوم الأفراد كما هو مصطلح أهل
الاستدلال اختص اه لكن قد عرفت أن المراد هنا العموم الخاص بالألفاظ
اه (عم شيئين) أى تناول شيئين دفعة واحدة (فصاعدا) حال حذف عاملها
وصاحبها أى فذهب العدد صاعدا عن الشيء من غير حصر فمعنى قوله فصاعداً
أن لا تنقف الدلالة عند حد وأورد على هذا التعريف أنه ليس بجامع ولا
مانع أما الأول فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل فإنه عام ومدلوله ليس لشيئين

وأيضاً الموصولات مع صلاتها من العام وليس بلفظ واحد وأما الثانى فلان كل شىء يدخل فى الحد مع أنه ليس بعام وأيضاً كل جمع معرف كالرجال أو منكر كرجال يدخل فيه وليس بعام وعرفه فى جمع الجوامع ولب الأصول بقوله لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر قال الشيخ زكريا فى غاية الوصول قوله لفظ ولو مستعملاً فى حقيقته أو حقيقته وبجازه (يستغرق الصالح له) أى يتناول دفعه خرج به ما ليس كذلك كالنكرة فى الإثبات مفردة أو مشناة أو مجموعة أو اسم جمع كقوم أو اسم عدد كعشرة من حيث الآحاد فإنها تتناول ما يصلح لها بدلاً لا استغراقاً نحو أكرم رجلاً وتصدق بخمسة دراهم (بلا حصر) خرج اسم العدد والنكرة غير المفردة من حيث الآحاد كعشرة ورجلين فإنهما يستغرقانها بحصر ويصدق الحد على المشترك المستعمل فى أفراد معنى واحد لأنه مع قرينة الواحد لا يصلح لغيره (وقد يكون متناولاً لشيئين كقولك عمت زيداً وعمراً بالعطاء) أى شملتهما به (وقد يتناول جميع الجنس كقولك عمت الناس بالعطاء وأقل ما يتناول شيئين وأكثر ما استغرق الجنس والطبقة) قال المازرى العموم عند أئمة الأصول هو القول المشتمل على شيئين فصاعداً والثنية عندهم عموم لما يتصور فيها من معنى الجمع والشمول الذى لا يتصور من الواحد وقال القفال الشاشى العموم شيان كما أن الخصوص واحد قال بعضهم وكأنهم نظروا إلى المعنى اللغوى وهو الشمول وهو حاصل فى الثنية وإلا فن المعلوم أن الثنية لا تسمى عموماً لاسيما إذا قلنا أقل الجمع ثلاثة فإذا سلب عن الثنية أقل الجمع فسلب العموم عنها أولى (وألفاظه) أى صيغ العموم (أربعة أنواع) لم يقصد صيغة الحصر بل التسهيل على المبتدى بكفه عن التوجه لغيرها الموقع فى المنفعة وإلا فالألفاظ العموم لا تنحصر فيما ذكر ككل وجميع وغيرهما مما كان عمومه بوضع أو غيره (أحدها اسم الجمع) والمراد منه اللفظ الدال على جماعة فشمّل الجمع واسم الجمع واسم الجنس الجمعى والفرق بينهما أن الجمع مادل على أكثر من اثنين (٩) تره المشتاق (٩)

دلالة تكرار الواحد بالعطف سواء كان له واحد من لفظه كرجال أولا كأباييل وأن اسم الجمع مادل على أكثر من اثنين دلالة المفرد على جملة أجزاء مسماه سواء كان له واحد من لفظه كصاحب لصاحب أولا كقوم ورهط وإن اسم الجنس مطلقاً موضوع للماهية من حيث هي ، ثم إن صدق على القليل والكثير كماء وضرب سمي إفرادياً وإن دل على أكثر من اثنين وفرق بينه وبين واحده بالبناء بأن يتفقا في الهيئة والحروف ماعداها كتمر وثمره أو بالياء كروم ورومي يسمى جمعياً (إذا عرف بالألف واللام) أو بالإضافة فإنها تفيد العموم أيضاً نحو «يوصيكم الله في أولادكم» وهذا مالم يتحقق عهد فإن تحقق حمل عليه ولو قال المعرف لشمع التعريف بأل بالإضافة قال العلامة العطار في حاشيته على الجلال وفي قول الجلال المعرف إشارة إلى أنه لانتفاي بين جعل السلامة مفيداً للعموم كما فعل به ، وبين قول النحاة إن جمع السلامة جمع قلة ومدلول جمع القلة عشرة فأقل لأن كلامهم في الجمع المنكر وكلام الأصوليين في المعرفة ، قاله إمام الحرمين وقد وافق الأصوليون النحاة في أن الجمع المنكر في الإثبات لا يقتضي العموم لأنه يحتمل كل أنواع العدد فإن رجلاً يمكن وصفه بأى عدد ثبت فوق الإثنين كالثلاثة والأربعة وغيرها على البدل فلا يكون مستغرقاً وقال غيره لا مانع من أن يكون أصل وضعه للقلة وغلب استعماله في العموم بعرف أو شرع فنظر النحاة إلى أصل الوضع والأصوليون إلى غلبة الاستعمال وهل يشمل آل الموصولة قيل نعم لأنها نفسها عامة كما ذكره في الموصول فالقول فيهما واحد على القول بعموم الموصول على أن أبا الحسن الأخفش يقول في آل الموصولة إنها للتعريف (كالمسلمين والمشركين والأبرار والفجار وما أشبه ذلك) ، والدليل على عموم الجمع المعرف العموم الاستغراقي في قوله عليه الصلاة والسلام : إنا معاصر الأنبياء (لا نورث) وقوله عليه الصلاة والسلام : (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وهو في الصحيحين وقد احتج به أبو بكر الصديق رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة ،

(وأما الجمع المنكر كقولك مسلمون ومشركون وأبرار وفجار وما أشبه ذلك فلا يقتضى العموم) الاستغراق ، وأما العموم بمعنى انتظامه جمعا من المسميات فلا شك ولا خلاف فيه ، وإنما لم يقتض العموم الاستغراق للقطع ، بأن رجالا لا يتبادر منه عند إطلاقه استغراق جماعات كرجل من حيث إنه لا يتبادر منه عند إطلاقه استغراقه لسائر الوحدات وقال الإمام فخر الإسلام من الحنفية والإمام حجة الإسلام الغزالي من الشافعية إن الجمع المنكر من ألفاظ العموم لأنهما لا يشترطان في العام أن يكون مستغرقا لأن العام عندهما ما انتظم جمعا من المسميات باعتبار أمر مشترك فيه سواء استغرق جميع ما يصلح له أو لم يستغرق فلا استغراق ليس بشرط عندهما ، (ومن أصحابنا من قال هو للعموم) الاستغراق ، بدليل صحة الاستثناء في قوله تعالى (لو كان فيهما إله إلا الله لفسدنا) ولأن من حمله على مادون الكل إجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلان من حمله على الأقل لثيقته أو على الأكثر لكثرة فائدته وهذا أقرب لأن الجمعية بالعموم والشمول أنسب ولأنه قد ثبت إطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان أولى اهـ (وهو قول أبي علي الجبائي) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمدان بن أبانك مولى عثمان بن عفان رضى الله عنه المعروف بالجبائي وجبى مدينة كان إماما في علم الكلام وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري علم الكلام وله معه مناظرة دونها العلماء وهى مسألة الإخوة الثلاثة ، ولد الجبائي سنة خمس وثلاثين ومائتين وتوفى سنة ثلاث وثلثمائة (والدليل على فساد ذلك) أى قولهم بعموم الجمع المنكر (أنه نكرة فلم يقتض) استغراق (الجنس كقولك رجل مسلم) فرجال في الجموع كرجل في الوحدات يصح إطلاقه على كل جمع كما يصح إطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل ورد هذا الاستدلال بأن رجلا ليس من أفراده المستوفية المستقرقة لسائر الأفراد ليحمل عليها بخلاف رجال فإنه للجمع المستغرق وغيره فيحمل على المستغرق فالأجود الاستدلال بما تقدم من التبادر وقولهم إنه للعموم يدل على صحة الاستثناء في قوله

تعالى «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» ممنوع لأننا لا نسلم أنه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وقولهم فلا بد من حمله على الأكثر لكثرة فائدته الخ فيه إثبات اللغة بالترجيح وهو ممنوع وقولهم قد ثبت إطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجوع لحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه إن أريد من الجمع بين الحقائق أنه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وإن أريد أنه موضوع للمفهوم الأعم وهو مطلق الجمع الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق اه قال في سلم الوصول على نهاية السؤل والحق كما في سلم الثبوت أن الخلاف بين الجمهور والإمامين فخر الإسلام والغزالي ومن وافقهما لفظي لأنهما مع من وافقهما اكتفوا بتسمية اللفظ عاما بانتظام جمع من المسميات غير شاملين للاستغراق والجمهور شرطوا في كون اللفظ عاما أن يكون مستغرقا في التناول ما يصح له وأن الخلاف بين الجمهور وبين فريق الجبائي معنوي لأنهم مع اشتراطهم في العموم الاستغراق قالوا إن الجمع المنكر عام وأثبتوا له الاستغراق كما يتضح من دليلهم ولا فرق في الخلاف على هذا الوجه بين جمع القلة والكثرة فالحق أن الخلاف فيهما كما في مسلم الثبوت وأقره عليه شراحه اه

﴿فصل والثاني﴾ من ألقاظ العموم (اسم الجنس إذا عرف بالأنف واللام كقولك الرجل والمسلم) ما لم يتحقق عهد لتبادره إلى الذهن نحو وأحل الله البيع أى كل بيع وخص منه الفاسد ونحو والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما أى كل سارق وسارقة إلا ما خص بالدليل ، قال العلامة العطار : وقوله صلى الله عليه وسلم (تنزهوا عن البول عام في جميع الأبوال) ولذا استدل به على نجاسة جميع الأبوال ومن قال بطهارة بول الماء كقول كالأمام مالك يمنع العموم ومثله إذا نوىجنب الطهارة للصلاة فإنه يصبح ويرتفع الأكر والأصغر وفاء بالقاعدة ولم ينزلوا اللفظ على أضعف الشئين وهو الأصغر كما نزلوه عليه في إقرار الأب بأن العين ملك لولده حيث نزلوه على الهيئة وجوز الرجوع وخرج عن القاعدة ما لو قال الطلاق ملزمنى لا أفعل كذا وحث فإنه لا يقع الثلاث مع أن الطلاق مفرد محلى باللام

لكونه من باب اليقين والأيمان قد يسلك بها مسلك العرف ومنها مالونوي المتيقن الصلاة فهل يستبيح الفرض والنفل فيه وجهان أحدهما الثاني وقيدنا بقولنا ما لم يتحقق عهد لأنه إذا حقق عهد حمل عليه فلو حلف لا يشرب الماء حمل على المعهود حتى يحنث ببعضه إذ لو حمل على العموم لم يحنث انظر العطار (تنبيه) العموم في اسم الجنس وفي الجمع الحمل بآل مختلف فالداخل على اسم الجنس يعم الأفراد أعني كل فرد فرد والداخل على الجمع فيه خلاف قبل أن يعم الجموع لأن الألف واللام يعان أفراد ما دخل عليه وقد دخلا على جمع والآكثرون على أن أفراد آحاد قال الجلال الحلبي بعد أن حكى صاحب جمع الجوامع الخلاف في عموم الجمع المعروف وعلى العموم قيل أفراد جموع والآكثر آحاد في الإثبات وغيره وعليه أئمة التفسير في استعمال القرآن نحو والله يحب المحسنين ، أى يثيب كل محسن إن الله لا يحب الكافرين أى كل واحد منهم بأن يعاقبهم ولا تطعم المكذبين ، أى كل واحد منهم ويؤيده صحة استثناء الواحد نحو جاء الرجال إلا زيدا إذ لو كان معناها كل جمع من جموع الرجال لم يصح إلا أن يكون منقطعاً ، نعم قد تقوم قرينة على إرادة الجموع نحو رجال البلد يحملون الصخرة العظيمة أى مجموعهم والأول يقول قامت قرينة الآحاد في الآيات المذكورات اهـ

ومن أصحابنا من قال هو أى اسم الجنس المعروف (للعهد دون الجنس) وذلك لأن اللام معناه التعريف بالإجماع ومعناه العهد والإشارة والتعيين والتمييز والدليل على أنه للجنس واستغراق الطبقة (قوله عز وجل والعصر إن الإنسان) أى كل فرد من أفراد الإنسان (لنى خسر) فى مساعيه وصرف عمره فى مطالبه (والمراد الجنس) فإنه أشير إلى الإنسانية فى ضمن كل فرد من أفرادها ولم يشر إليها من حيث هى هى كما فى قولنا الإنسان خير من البهيمة ولا إليها فى ضمن فرد ما كما فى أدخل السوق ولا إليها فى ضمن فرد معين كما فى أغلق الباب بل فى ضمن الجميع بدليل قوله : (ألا ترى أنه استثنى منه الجمع فقال إلا الذين آمنوا) والاستثناء معيار العموم لأن شرطه دخول المستثنى فى المستثنى منه لو لم يذكر وإنما شرط ما ذكر

لأن الحاجة إلى الإستثناء لا تتحقق إلا بتحقق الدخول ولا يتحقق هذا الشرط إلا بالعموم وإرادة الجميع لأنه إن أريد ببعض مبهما لم يتحقق دخول المستثنى في المستثنى منه فلا تتحقق الحاجة إلى الإستثناء وإن أريد ببعض معين ليس منه الذين آمنوا لم يحتج إلى الإستثناء لأن غيره لا يدخل واستثناءه يبطل أصل الدلالة ولو أريد بعض معين منه الذي آمنوا لورد أن إرادة البعض ترجيح بلا مرجح وإن أريد نفس الحقيقة لم يصح استثناء الأفراد لعدم تناول اللفظ فتعين إرادة الجميع ليصح استثناء غير المراد مما دخل ثم دلالة الاستثناء على الاستغراق بناء على القول بأنه يجب دخول المستثنى في المستثنى منه وأما على القول بأنه يكفي في صحة الإستثناء جواز الدخول فلا دلالة للاستثناء حينئذ على الاستغراق قاله سم ثم ما ذكر من شرطية الدخول في المستثنى منه بالنسبة للاستثناء المتصل لامطلقاً ثم قوله ألا ترى أنه استثنى منه الجمع يقتضى أنه لا بد من قرينة معينة في الحمل على الاستغراق والحق خلافه لأنه إذا لم تقم قرينة على إرادة الحقيقة لا على المفرد الغير المعين حمل على الاستغراق وقد يجاب بأن المراد التنصيص على المراد بوجود الدليل (وتقول العرب أهلك الناس الدينار والدرهم ويربدون الجنس) قال البهاء في عروس الأفراح تقرر أن الألف واللام للعموم عند عدم العهد وليست للعموم عند قرينة العهد لكن هل الأصل فيها العموم حتى يقوم دليل على خلافه أو الأصل أنها موضوعة للعهد حتى يقوم دليل على عدم إرادته فيه نظر وكلام الأصوليين فيه مضطرب ومن أخذ بظواهر كلامهم حكى في ذلك قولين ويظهر أثرهما فيما إذا لم تقم قرينة على إرادة عهد وشككنا في أن العهد مراد أولاً هل نحمله على العموم أو الظاهر فإن قلت إذا كانت القرينة تصرف أمر العهد وتمنع من الحمل على العموم فهلا جعلتم العام بالألف واللام مصروفاً إلى العهد بقرينة السبب الخاص وقلتم إن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ قلت تقدم السبب الخاص قرينة في أنه مراد لا أن غيره ليس بمراد فنحن نعمل بهذه القرينة فنقول دلالة العام على محل السبب قطعية ودلالته على غيره ظنية إذ ليس في السبب ما يثبتها ولا ما ينفيها هـ .

والثالث من ألقاظ العموم (الأسماء المبهمة) أى فى الجملة كأسماء الشرط والاستفهام والموصولات ووجه الابهام فى غير الموصولات ظاهر لأنها لاتدخل على معين ، وأما فى الموصولات فإنها وإن كانت معارف لاتعلم معانيها منها على التعيين ، وإنما تعلم من الصلة ، فالمراد من قوله المبهمة ، المبهمة من حيث ذاتها (وذلك من) إن كانت شرطية أو استفهامية كما سيدكره المصنف فإن معنى من جاء فله درهم إن جاء زيد وإن جاء عمرو وهكذا إلى جميع الأفراد ومعنى من فى الدار زيد أم عمرو إلى غير ذلك فعدل فى الصورتين إلى لفظ من قطعاً للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر فإن كانت موصوفة كقولك عجبت بمن معجب لك بجر معجب أى رجل معجب لك أو موصولة نحو عجبت بمن قام أى الذى قام فإنها لاتعم ، أما إذا كانت موصوفة فلائها فى المعنى نكرة ، وأما إذا كانت موصولة فلائها قد تكون للخصوص وإرادة البعض كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمع إليك فإن المراد بعض مخصوص من المنافقين ونقل القرافى عن صاحب التلخيص أن الموصولة تعم وليس كذلك فقد صرح بعكسه ونقله الأصهبانى من شرح المحصول ووفق بينهما مجمل النقل الأول على ما إذا كانت الصفة عامة والنقل الثانى على ما إذا كانت الصفة غير عامة (فصل من سائر الموصولات الذى والذى وفرعها والألى (فيمن يعقل) غالباً وهى تعم الذكور والإناث والأحرار والعبيد وقوله فيمن يعقل قصد به بيان المعنى الموضوع له لا الاحتراز عما إذا استعملت فى غيره فلا تكون عامة لأن الأصح أنها قد تكون مجازاً ولو عبر بمن يعلم بدل يعقل لكان أولى لأنها تستعمل فى الله وهو يتصف بالعلم لا بالعقل ومن غير الغالب قوله تعالى (ومنهم من يمشى على أربع) (وما فيما لا يعقل) قصد به بيان الموضوع له لا الاحتراز وقد تستعمل للعاقل (فى الاستفهام والشروط والجزاء) راجع لهما (تقول فى الاستفهام من عندك وما عندك وفى الجزاء من أكرمني أكرمه ومن جاء لى رفعته) ومن أمثلة عموم من الاحتجاج على أن الذى أحيا يملك بالإحياء بقوله عليه الصلاة والسلام من أحيا أرضاً ميتة فهى له وكان الاحتجاج على قتل المرتد بقوله عليه

الصلاة والسلام (من بدل دينه فاقتلوه) وكاحتجاج أبي حنيفة أن من ملك عمه أو خاله عتق عليه بقوله عليه الصلاة والسلام (من ملك ذا رحم محرم عتق عليه) ومن أمثلة عموم ماء احتجاج الحنفية على جواز نكاح الأمة مع طول الحرية بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغسوا بأموالكم) واحتجاجهم على وجوب الزكاة في الخارج من الأرض قل أو أكثر بقوله عليه الصلاة والسلام (فيما سقت السماء العشر وعلى حرمة متروك التسمية عمداً) بقوله تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) وكاحتجاجهم على حرمة مزنية الأب بقوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء إلا ما قد سلف) وأي فيما يعقل وفيما لا يعقل

(في الاستفهام والشرط والجزاء) يعني أنه يشترط في عمومها كونها استفهامية أو شرطية فإن كانت موصولة نحو مررت بأيهم قام أي بالذي قام أوصفة نحو مررت برجل أي رجل بمعنى كامل أو حالاً نحو مررت بزيد أي رجل أي كامل أيضاً أو منادى نحو يا أيها الرجل فإنها لا تعم وهي تتناول على وجه الأفراد دون الاستغراق (تقول في الاستفهام أي شيء عندك في الشرط والجزاء أي رجل أكرمني أكرمته) ومثال عمومها في الأحكام الشرعية حديث أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل وحديث أيما إهاب دبغ فقد طهر وحديث أيما رجل أدر كته الصلاة فليصل ومثالها في الاستفهام ما روى أنه صلى الله عليه وسلم سئل، أي الرقاب أفضل فقال (أغلاها ثمناً) (وأين وحيث في المكان) أي للتعميم في المكان شرطيتين وتزيد أي بالاستفهام قال الله تعالى: (أينما تكونوا يدرككم الموت) وقال تعالى: (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) (ومتى في الزمان) أي للتعميم، في الزمان وقيد ابن الحاجب الزمان بالمهم وعليه فلا يقال متى زالت الشمس فأتني (تقول اذهب أين شئت وحيث شئت واطلبنى متى شئت) ومتى جئتني أكرميك وفي الإيهاج وأما أي ومتى ومهما وأين فدلوا لها كل فرد لاعلى سبيل الإحاطة فهي تخالف كلا في هذا المعنى والدليل على ذلك أنك تقول أي

الرجال عندك أزيد أم عمر ولا بالواو وتقول أكل الرجال عندك زيد وعمر وخالد بالواو فدل الفرق بين مدلوليهما فكل تفيد شمول الحكم لكل ما دخلت عليه وأى لا تفيده ومن هنا جاء التكرار في كل وكما ولم يحىء في أى ونحوها حتى لو قال أى وقت دخلت الدار فأنت طالق ، فدخلت مرة بعد أخرى لم يتكرر الطلاق ولو قال كلما دخلت أو كل وقت دخلت فدخلت مرة بعد أخرى تكرر وتعمم الكلام في الإبهام .

﴿فصل﴾ والرابع من الفاظ العموم (النفى في النكرات) وهذا من العام بقرينة النفي وحاصله كما في منهاج الأصول أن النكرة في سياق النفي تعم سواء باشرها النفي نحو ما أحد قائم أو باشر عاملها نحو ما قام أحد وسواء كان النفي ما أو لم أو لن أو ليس أو غيرها ثم إن كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشيء أو ملازمة للنفي نحو أحد أو داخلا عليها من نحو ما جاء من رجل أو واقعة بعد لا العاملة عمل إن وهى التى لنفى الجنس فواضح كونها للعموم وما عدا ذلك نحو لا رجل قائماً وما فى الدار رجل ففيه مذهبان للنحاة والصحيح أنها للعموم وهو مذهب سيبويه ونقله أبو حيان فى حروف الجر ونقله من الأصوليين فى البرهان إمام الحرمين لكنها ظاهرة فى العموم لا نص اهـ

وقد اختلف الحنفية والشافعية فى عموم النكرة فى سياق النفي أو النهى فقال الشافعية هى للعموم وضعاً بأن تدل عليه بالمطابقة ، وقال الحنفية عقلاً أى لزوماً واختاره الإمام السبكي وقال فى منع الموانع غير أنا نفيدك هنا أن اختيارى فى مسألة دلالة النكرة المنفية هل هو باللزم أو بالوضع التفصيل فأقول هو باللزم فى المبنية على الفتح وبالوضع فى غيرها والقول باللزم على الإطلاق مذهب الحنفية والشيخ الإمام الوالد بالوضع مطلقاً قول الشافعية اهـ

وقول الحنفية والإمام السبكي منظور فيه إلى أن النفي أولاً للماهية ويلزم منه نفي كل فرد وكلام الشافعية منظور فيه إلى أن مدلول العام من قبيل الكلية وأن الحكم فيه على كل فرد مطابقة ويتفرع على هذا الخلاف أن نية التخصيص مؤثرة عند

الشافعية لا الحنفية فانهم يقولون لا يصح فيه التخصيص لأن العام هنا معنى اللفظ لا اللفظ فلو قال لا أكلت ونوى معيناً لا يسمع وعلى قول الشافعية يسمع كذا في سلم الوصول . (تقول ما عندي شيء ولا رجل في الدار فصل أقل الجمع ثلاثة) يعني أقل عدد وتطلق عليه صيغة الجمع ثلاثة وبه قال الجمهور وحكاه ابن برهان عن جمهور النحاة وهو مذهب سيبويه وهو القول الذي عليه أهل اللغة والشرع وهو السابق إلى الفهم عند اطلاق الجمع والسبق دليل الحقيقة (فاذا ورد لفظ الجمع كقوله مسلمون ورجال حمل على الثلاثة ومن أصحابنا من قال هو اثنان وهو قول مالك) في رواية (وابن داود ونفطويه وطائفة من المتكلمين) وهو مروى عن ابن عمر وزيد بن ثابت وعن داود القاضي والأستاذ والغزالي والخليل وسيبويه قال ابن حزم وهو قول جمهور أهل الظاهر اهـ . لقوله تعالى : (وقالوا يا موسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة) فدل على أنه إذا صار لهم إلهان صاروا بمنزلة الآلهة وأيضاً أقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقاً وحجباً والوصية أيضاً قال الله تعالى : (فإن كان له إخوة) والمراد أخوان فما فوقهما والشخص إذا أوصى لأقرء فلان يتناول الاثنان فما فوقهما وأيضاً ورد في الحديث الاثنان فما فوقهما جماعة قال المصنف : (والدليل على ما قلناه) ان ابن عباس رضى الله عنهما احتج على عثمان رضى الله عنه في حجب الأم بالأخوين وقال ليس الأخوان إخوة في لسان قومك فقال عثمان لا أستطيع أن أنقض أمراً كان قبلى وتوارثه الناس ، ومضى في الأمصار) أخرجه ابن خزيمة والبيهقى وابن عبد البر والحاكم وصححه (فادعى ابن عباس أن الأخوين ليسا بإخوة فأقره عثمان كرم الله وجهه على ذلك) ولم ينكر عليه (وإنما اعتذر إليه) بأن العدول إلى التأويل وهو الحمل على خلاف الظاهر (بالاجماع) وبمثل هذا يجاب عما تمسكوا به من قوله تعالى : (إنا معكم مستمعون والمراد موسى وهارون) ولا نزاع في أن أقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقاً وحجباً لكن لا باعتبار أن صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعداً بل باعتبار أنه ثبت بالدليل أن للاثنين حكم الجمع في باب الارث استحقاقاً وحجباً كما ذكره المصنف وكذا الحكم في الوصية والحديث

المذكور محمول على الارث أو على الاصطفاف خلف الامام وتقدمه عليهما أو على إباحة السفر لهما أو على انعقاد صلاة الجماعة لأنه عليه الصلاة والسلام مبعوث لتعريف الاحكام لا لبيان اللغات على أن هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب إذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق منه لأنه في اللغة ضم شيء إلى شيء وهذا حاصل في التثنية بلا خلاف وإنما النزاع في صيغ الجمع وضائره كما تقدم من المصنف التمثيل به ولذا قال ابن الحاجب اعلم أن النزاع في نحو رجال ومسلمون وضربوا لا في لفظ ج م ع اه تلويح باختصار (ولأنهم) أي العرب (فرقوا بين الواحد والاثنين والجمع فقالوا رجل ورجلان ورجال فلو كان الاثنان جمعاً كالثلاثة لما خالفوا بينهما في اللفظ) وأيضاً ما فوق الاثنين هو المتبادر إلى الفهم من صيغة الجمع وأيضاً يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلمان وأيضاً يصح رجال ثلاثة أو أربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك إلا لوجوب مراعاة صورة اللفظ بأن يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى أو مجموعاً قال في التقرير قيل والظاهر أن الأولين أي القائلين بأن أقل الجمع ثلاثة لا يمتنعون إطلاقه على الاثنين مجازاً وأن الآخرين قائلون بأنه مجاز في الاثنين وحقيقة في الثلاثة فما فوق وقول ابن عباس ليس الأخوان إخوة أي حقيقة وقول زيد الأخوان إخوة أي مجازاً وتسليم عثمان رضى الله عنه لابن عباس تمسكه ثم عدوله إلى الإجماع دليل على الأمرين من نفي كون أقل الجمع اثنين حقيقة وكونه مجازاً فيه اه وفي الإيهاج فائدة للخلاف في هذه المسألة فائدة أصولية وفوائد فروعية أما الأصولية فهي النظر في الغاية التي ينتهي إليها التخصيص وأما الفوائد الفروعية فمنها ما لو قال له على دراهم لزمه ثلاثة وحكى وجه أنه يلزمه درهمان ومنها قيل يكفي في الصلاة على الميت اثنان حكاه الرافعي عن التهذيب وقال انه بناء على أن أقل الجمع اثنان ومنها لو أوصى لأقاربه وليس له إلا قريب واحد فوجهان في انه هل يصرف إليه الكل أو الثلث وحكى الأستاذ أبو منصور وجهان انه يكون له النصف حكاه الرافعي عنه ولم يعلمه قال ابن الرفعة في المطلب ولم أفهم له معنى وإن تخيل انه بناء على أن أقل الجمع اثنان لزمه

أن يقول فيما إذا أوصى للفقراء يجوز الاقتصار عليهما ولم زمن قال به ومنها في فروع الطلاق أنه لو قال ان تزوجت النساء أو اشتريت العبيد فهي طالق لم يحث إلا إذا تزوج ثلاث نسوة أو اشترى ثلاثة أعبد وقياس خلاف الأصوليين جريان وجه بتحنيثه باثنين فإن قلت ولم لا يقال في هذه الصورة انه لا يحث بشيء لأنه علق على جميع نساء العالمين وعبيدهم بدليل إدخاله الألف واللام المقتضية للعموم وهو تعليق على مستحيل والصحيح في التعليق على المستحيل انه لا يقع قلت لما كان أعمال الكلام أولى من أهاله حمل على جنس الجمع في ذلك وقال الرافعي في كتاب الايمان فيما إذا لا يكلم الناس ذكر ابن الصباغ وغيره انه يحث إذا كلم واحداً كما إذا قال لا آكل الخبز ولو حلف لا يكلم ناساً حمل على ثلاثة انتهى فإن قلت هذا عجيب ناس المفكر يحمل على الجمع فإذا أدخلت عليه الألف واللام المعجمة تخرجه عن ذلك قلت كان الألف واللام والحالة هذه المراد بها الجنس من حيث هو بخلاف ما إذا كان منكراً وألف فياس لا يكلم الناس على لا آكل الخبز فقيه نظر لصدق الخبز على القليل والكثير اهـ من الانهاج .

(باب صيغة العموم وبيان مقتضاه) إذا تجردت ألفاظ العموم التي ذكرناها عن قرينة الخصوص والعموم (اقتضت العموم واستغراق الجنس والطبقة) وهذا مذهب الجمهور وظاهر كلام المصنف أنها حقيقة في استغراق جميع الأفراد والقائلون بهذا يسمون أرباب العموم والدليل على ذلك أن الصحابة وأهل اللغة بأجمعهم أجروا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم إلا ما دل الدليل على تخصيصه وأهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لدليل العموم فعملوا بقوله تعالى (يوصيكم الله في أولادكم) واستدلوا به على إرث فاطمة بقوله صلى الله عليه وسلم (إنا معشر الأنبياء لانورث) وبقوله تعالى (الزانية والزاني والسارق والساوقة ومن قتل مظلوماً ، وذروا ما بقى من الربا ، ولا تقتلوا أنفسكم ، ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) وغير ذلك مما لا يحصى من ألفاظ العموم في الكتاب والسنة (وقالت الأشعرية) والقاضي وجماعة من المتكلمين (ليس للعموم صيغة موضوعة) له خاصة به (وهزم

الألفاظ تحمل الخصوص والعموم ، فإذا أردت وجب التوقف فيها حتى يدل
الدليل على ما يراد بها من الخصوص والعموم (وقالوا إن أقل الجمع دخل فيه لضرورة
صدق اللفظ بحكم الوضع وهو بالإضافة إلى الاستغراق والاقتصار على الأقل أو تناول
صنف أو عدد بين الأقل والأكثر مشترك يصلح ككل أحد من الأقسام كاشتراك
لفظ الفرقة والفرقة بين الثلاثة والخمسة والستة إذ يصلح ككل واحد منهم فليس
مخصوصا في الوضع بعدد ، وإن كنا نعلم أن أقل الجمع لا بد منه ليجوز الإطلاق ،
وهؤلاء يسمون الواقفية ، وذلك لأن كون هذه الصيغ موضوعة للعموم لا يخلو إما أن
يعرف بعقل أو نقل والنقل إما عن أهل اللغة أو نقل الشارع وكل واحد إما أن يكون
آحاداً ، وإما نواترا ، والآحاد لا حجة فيها ، والنواتر لا يمكن دعواه ، فإنه لو كان
لأفاد علما ضروريا والعقل لا مدخل له في اللغات ، وحاصل هذا الوجه مطالبة بالدليل ،
وقد تقدم دليل أرباب العموم ، واستدلوا ثانيا بآنا لما رينا العرب تستعمل لفظ
اللون في السواد والبياض والحمر ، قضينا بأنه مشترك ، فمن ادعى أنه حقيقة في هذا
مجاز في الآخر فهو متحكم ، وكذلك يستعملون هذه الصيغ للعموم والخصوص جميعا
بل استعمالهم في الخصوص أكثر ، فقلما وجد في الكتاب والسنة والكلمات المطلقة
في المحاورات مالا يتطرق إليه التخصيص ، فمن زعم أنه مجاز في الخصوص حقيقة
في العموم كان كمن قال الحقيقة في الخصوص مجاز في العموم والقولان متقابلان
فيجب تدافعهما والاعتراف بالاشتراك ، وهذا يرجع إلى المطالبة بالدليل وليس
بدليل كذا في المستصفي (ومن الناس من قال لا تحمل على العموم في الأخبار)
والوعد والوعيد ، يعني يتوقف للاحتمال ، فإذا قام الدليل على واحد حملت عليه ،
(وتحمل في الأمر والنهي) لأننا متعبدون بفهمه ؛ ولو كان مشتركا لكان مجملا
غير مفهوم ، وهذا فاسد لا يليق بمذهب الواقفية لأن دليلهم لا يفرق بين جنس
وجنس إذ العرب تريد بصيغ الجمع البعض في كل جنس كما تريد به الكل
ويستوى في ذلك قولهم فعلوا وافعلوا ، وقولهم قتل المشركون وقتلوا المشركين لأن
من الأخبار ما تعبد بفهمه كقوله تعالى (والله بكل شيء عليم) وقوله تعالى (وما

من دابة في الأرض إلا على الله رزقها) (ومن الناس من قال تحمل على أقل الجمع لأنه يقتضى إرادته استقلالاً على تقدير الوضع له أو مع غيره على تقدير الوضع للعموم والعموم يجوز أن يكون الوضع له وأن يكون للخصوص فيجب الخصوص (ويتوقف فيما زاد) لأن المتيقن أولى من المشكوك وهؤلاء يسمون أرباب الخصوص واجيب بأنه اثبات اللغة بالترجيح وهو مردود لأنها إنما تثبت بالنقل والجواب الحقيقي أن الاحتمال للخصوص بعد ما ذكر من الأدلة المفيدة للوضع للعموم حقيقة (والدليل على ما ذكرناه) من أن صيغة الجمع المحلى بآل إذا تجردت اقتضت العموم والاستغراق لكونها موضوعة له حقيقة خاصة به لا مشتركة بين العموم والخصوص (أن العرب فرقت بين الواحد والاثنين والثلاثة فقالوا : رجل ورجلان ورجال) والفرقة في الوضع دليل الاختصاص (كما فرقت بين الأعيان في الأسماء فقالوا : رجل وفرس وحمار) فكما أن هذه الألفاظ لا يدل أحدها على المعنى الآخر الغير الموضوع له إلا بطريق المجاز كذلك لفظ رجال لا يدل على رجلين إلا بطريق المجاز (فلو كان احتمال لفظ الجمع للواحد والاثنين كاحتماله لما زاد) وأن إطلاقه عليه حقيقة كإطلاق لفظ الجمع (لم يكن لهذا التفريق معنى من المعانى فهو) مما تستدعي الحاجة إلى العبارة عنه في مخاطباتهم فلا بد أن يكونوا قد وضعوا له لفظاً يدل عليه كما وضعوا لكل ما يحتاجون إليه من الأعيان وليس هذا الدليل بشيء ولأنه قياس واستدلال في اللغات واللغة إنما تثبت توقيفاً لا قياساً واستدلالاً ولو سلم أن ذلك واجب في الحكمة فمن يسلم عصمة واضع اللغة حتى لا يخالفوا الحكمة في وضعها وقد حصل أن من المعانى المعقولة ما لم يوضع له لفظ فقد عقلوا الماضى والمستقبل والحال ولم يضعوا للحال لفظاً مخصوصاً وإنما عرفوها بالإضافة كخصوص الروائح والطعوم واكتفى في التعبير عنها بالإضافة كرائحة المشك والحاصل أن الاحتياج إلى التعبير عنه لا يقتضى أن يكون له لفظ منفرد على طريق الحقيقة لجواز أن يستغنى عنه بالمجاز والمشارك فلا يكون ظاهراً في العموم (فأما من قال إنه يحمل على الثلاث ويتوقف فيما زاد فالدليل

عليه أن تناول اللفظ للثلاث ولما زاد عليه واحد) في هذا بدليل ما قدمناه من إجماع الصحابة وأهل اللغة على التمسك بالعموم وعدم طلبهم الدليل عليها ، وإنما يطلبون دليل الخصوص ، وأيضا الاعتراض على من عصى الأمر العام وسقوطه عن أطاع فإذا قال السيد لعبده من دخل دارى اليوم فأعطه درهمين فأعطى كل داخل لم يكن للسيد الاعتراض عليه فإن عاتبه فى واحد وقال : لم أعطيت هذا القصير ، وإنما أردت الطوال فلعبد أن يقول ما أمرتنى باعطاء الطوال ، بل باعطاء من دخل ، وهذا داخل فالعقلاء إذا سمعوا هذا فى اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها ولو أنه أعطى الجميع إلا واحدا كان للسيد عتابه ، وأيضا لزوم النقص والخلف عن الخبر العام فإذا قال قائل : مارأيت اليوم أحداً وكان قد رأى جماعة وكان كلامه خلفا منقوضاً وكذبا فإن قال : أردت أحداً غير تلك الجماعة ، كان مستنكراً وهذه النكرة كصنيع الجمع تعم عند القائلين بالعموم ، وأيضا الاستحلال فإذا قال الرجل : اعتقت عبيدى وإمائى ومات عقيب قوله جاز لمن سمع قوله أن يزوج من أى عبيده شاء ويتزوج من أى جواريه شاء بغير رضاء الورثة (فإذا وجب الحمل على الثلاث وجب على ما زاد .

﴿ فصل ﴾ ولا فرق فى الفاظ العموم بأن ما قصد به المدح أو الذم (كقوله تعالى (إن الأبرار فى نعيم وإن الفجار فى جحيم) إن قصد بها الحكم فى الحمل على العموم) وهذا إذا لم يعارض العام المقصود به المدح أو الذم عام آخر لم يسق للمدح أو الذم على الأصح إنما حمل على العموم فيما ذكر ، لأن ما سيق له من المدح أو الذم لا ينافى العموم ، بل يؤكد فى الحث على الأول والزجر عن الثانى ، فان عارضه عام آخر لم يعم فيما عارض فيه جمعا بينهما كقوله تعالى : (والذين هم لقروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) فإنه وإن سيق للمدح يعم بظاهره الأختين بملك اليمين وعارضه فى عموم الأختين فى الوطاء بملك اليمين ، قوله تعالى : (وأن تجمعوا بين الأختين) فإنه وإن لم يسق للمدح شامل لجمعهما بملك اليمين فحمل الأول على غير جمع الأختين بملك يمين بأن لم يرد تناوله وقيل يعم مطلقا كقول المعارض

وينظر عند المعارضة إلى المرجح فعليه أريد بالدليل الأول الأختين بملك الميمن ويرجح الثاني لأنه محرم ومن أصحابنا من قال إن قصد بها المدح والذم كقوله عز وجل : والذين هم لقروجهم حافظون والذين يكنزون الذهب والفضة (فظاهره يعم الحلى المباح وعارضه في ذلك حديث جابر ليس في الحلى زكاة وحمل الأول على غير ذلك على ما هو الأصح جمعاً بين الدليلين (لم يحمل على العموم) مطلقاً سواء عورض أم لا وهذا خطأ لأن ذكر المدح والذم يؤكد في الحث عليه والزجر عنه فلا يجوز أن يكون مانعاً من الحمل على العموم .

﴿ فصل ﴾ إذا وردت ألفاظ العموم فهل يجب اعتقاد عمومها والعمل بموجبها قبل البحث عما يخصها اختلف أصحابنا فيه فقال أبو بكر الصيرفي يجب العمل بموجبها واعتقاد عمومها ما لم يعلم ما يخصها ، وعليه المحققون كالبيضاوى والأموى وغيرهم والحنفية أيضاً قالوا بوجوب العمل به قبل البحث عن التخصيص واستدلوا على ذلك بأن العام قطعى الدلالة على العموم فيستفاد منه الحكم العام قطعاً فلا يتوقف بعد العام بالحكم الإلهى الثابت قطعاً على عدم احتمال للمعارض احتمالاً غير معتد به كما يتوقف في سائر القواطع على عدم احتمال النسخ والتأويل ، ثم هذا الدليل يتم على القول بالظنية أيضاً فإنه يفيد عن الحكم ظناً قوياً فيجب العمل به من غير توقف لأجل احتمال مرجوح الاجماع على العمل بالراجح ، ولذا قال في جمع الجوامع ويتمسك بالعام في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن التخصيص وكذا بعد الوفاة خلافاً لابن سريج (وذهب عامة أصحابنا أبو العباس) أحمد بن عمر ابن سريج الفقيه الشافعى تقدمت ترجمته (وأبوسعيد) الحسن بن أحمد بن يزيد ابن عيسى بن الفضل (الأصبخري) الشافعى كان من نظراء أبي العباس بن سريج وأقران أبي على بن هريرة وله مصنفات حسنة في الفقه كانت ولادته سنة أربع وأربعين ومائتين وتوفي في جمادى الآخرة يوم الجمعة ثمانى عشر وقيل أربع عشر (وأبو إسحاق) إبراهيم بن أحمد بن إسحاق (المروزى) الفقيه الشافعى ، إمام عصره في الفتوى والتدريس أخذ الفقه عن ابن سريج وبرز وانتهت إليه الرياسة

بعد ابن سريج توفي بمصر لتسع خلون من رجب سنة أربعين وثلثمائة ودفن بالقرب من محلة الإمام الشافعي (إلى أنه لا يجب اعتقاد عمومها) والعمل بموجبه (حتى يبحث عن الدلائل) وإليه ذهب الغزالي والآمدي وابن الحاجب، قال الكرمانى مشار الخلاف التردد في أن التخصيص مانع أو عدمه شرط، فالصيرفي يقول إنه مانع فيتمسك به ما لم يوجد، وابن سريج يقول عدمه شرط فلا بد من تحققه انتهى وهو الشأن في الترجيح (وهو الصحيح واختلاف في قدر البحث والأكثر على أنه يبحث إلى أن يغيب ظن عدم التخصص (والدليل أن المقتضى للعموم هو الصيغة المتجردة ولا يعلم التجرد إلا بعد النظر والبحث فلا يجوز اعتقاده قبله) وفي شرح المنهاج احتج ابن سريج بأن احتمال وجود التخصص عارض دلالة العام إذ العام يحتمل التخصص وعدمه احتمالاً على السواء، فحملة على العموم ترجيح له من غير مرجح وأجاب المصنف يعنى البيضاوى بأن الأصل يدفع ذلك الإحتمال لأن الأصل عدم التخصص والتعارض إنما يكون عند انتفاء الرجحان، ثم قال ولك أن تقول إن الاستقراء يدل على أن الغالب في العمومات الخصوص والعام للخصوص مجاز، وحينئذ فيدور الأمر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح، وقد تقدم من كلام المصنف أنهما سيان فيكون العموم مساوياً للخصوص فيلزم من ذلك التوقف كما قاله ابن سريج اه. قال في سلم الوصول العام قاطع عند الحنفية ولا احتمال للتخصيص إلا عقلاً كاحتمال المجاز في الخاص، والاحتمال عقلاً لا يعارض الدلالة فلا ينافى الحجية ولو سلم أنه ظني فاحتمال التخصص احتمال مرجوح فلا يعارض الوضعي الراجح ولا توقف دون المعارضة، قال: ومن هذا تعلم دعوى كون احتمال وجود التخصص أقوى من احتمال وقوع المجاز، فإن أكثر العمومات مخصصة لأن احتمال التخصيص عند هؤلاء من قبيل احتمال المجاز وكثرة المجاز في شيء لا يخرج احتماله عن أن يكون عقلياً لا يصار إليه إلا لقرينة صارفة والأصل عدم التخصيص وفي الإيهام.

(فائدة) إذا اقتضى اللفظ العام عملاً مؤقتاً وضاق الوقت عن طلب الخصوص

فهل يعمل بالعموم ولا يتوقف فيه اختلاف أصحابنا في ذلك كما حكاه ابن الصباغ في كتابه عدة العالم في آخر مسألة اسماع الله المكلف اللفظ دون مخصصه وللخلاف نظائر كثيرة في المذهب منها هل للمجتهد التقليد عن ضيق الوقت ليعمل به أم لافيه وجهان الأول منهما وهو الجواز قول ابن سريج ، قال الرافعي ومن قال به فقياسه طرده في الفتوى ومنها لا يجوز للقادر على الاجتهاد في القبلة أن يقلد غيره فان ضاق عليه الوقت وظن أن وقت الصلاة ينتهي قبل اجتهاده فهل يقلد أو يصلي في الوقت أو يتمادى في نظره إلى تمام الاجتهاد وفيه ومنها لو استيقظ قبل الوقت وكان بحيث لو اشتغل بالوضوء خرج الوقت فهل يباح له التيمم أو يصلي خارج الوقت فيه وجهان اهـ .

(باب ما يصح فيه دعوى العموم وما لا يصح وجملته) (أى جملة القول فيه (أن) العموم تصح دعواه في نطق ظاهر) خرج به الفعل والقياس والجمل من القول المفتقر إلى اضمار ، فلا يدعى في مضمرة العموم لاندفاع الحاجة بالواحد ، وأما المفهوم فظاهر كلام المصنف هنا وما تقدم من تعريفه العموم بأنه كل لفظ الخ أنه لا يتصف بالعموم ، لأن العموم من عوارض الألفاظ لكنه قد نص بعد على تخصيص مفهوم الخالفة وذكر تخصيص العلة والتخصيص فرع العموم وأيضاً أن العموم قد يكون عقلياً لا لفظياً ولك أن تجيب بأنه يجوز أن يكون إطلاق العموم هناك على سبيل المجاز كما رواه الجمهور وكلامه هنا في المدلول الحقيقي ونقول هناك بحسب اللغة ، وهنا بحسب الاصطلاح (يستغرق الجنس بلفظه) خرج به المشترك فلا يمكن دعوى العموم خلافاً للقاضى والشافعى لأن المشترك لم يوضع للجمع نعم نسبة المشترك إلى مسمياته متشابهة ونسبة العموم إلى آحاد المسميات متشابهة لكن تشابه نسبة كل واحد من آحاد العموم على الجمع ونسبة كل واحد من آحاد المشترك على البدل وتشابه نسبة المفهوم في المسكوت عن الجمع لا في الدلالة وتشابه نسبة الفعل في إمكان وقوعه على كل وجه إذ الصلاة المعينة إذا تلتقت من فعل النبي عليه الصلاة والسلام أمكن أن تكون فرضاً ونفلأداء وقضاء وظهراً وعصراً

والإمكان شامل بالإضافة إلى علمنا ، أما الواقع في نفسه ومن علم الله واحد متعين لا يحتمل غيره فهذه أنواع التشابه والوهم سابق إلى التسوية بين المتشابهات وأنواع هذا التشابه متشابهة من وجه فربما يسبق إلى بعض الأوهام أن العموم كان دليلا لتشابه نسبة اللفظ إلى المسميات ، والتشابه هنا موجود فيثبت حكم العموم وهو غفلة عن تفصيل هذا التشابه نسبة العموم إلى مسمياته في دلالاته على الجمع بخلاف هذه الأنواع (كالألفاظ التي ذكرناها في الباب الأول ، وأما الأفعال فلا يصح فيها دعوى العموم لأنها تقع على صفة واحدة) فلا يجوز أن تحمل على كل وجه تقع عليه لأن سائر الوجوه متساوية بالنسبة إلى محتملاته والعموم مايتساوى بالنسبة إلى دلالة اللفظ عليه ، بل الفعل كاللفظ المجمل المتردد بين معان متساوية في صلاح اللفظ ومثاله ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه صلى بعد غيبوبة الشفق فقال قاتل الشفق شفقا من الحمرة والبياض وأنا أحمله على وقوع صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدهما وكذلك صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكعبة فليس لقائل أن يستدل به على جواز الفرض والفعل في البيت مصيرا إلى أن الصلاة تعم النفل والفرض لأنه إنما يعم لفظ الصلاة لا فعل الصلاة ، أما الفعل فاما أن يكون فرضا فلا يكون نفلا أو يكون نفلا فلا يكون فرضا (فان عرفت تلك الصفة اختص الحكم بها وإن لم تعرف صار مجعلا مما عرف صفته مثل ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الصلاتين في السفر) عن ابن عمر قال كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا جد به السير جمع بين المغرب والعشاء يعني في وقت العشاء وعن أسامة أنه صلى الله عليه وسلم جمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة في وقت العشاء (فهذا مقصور على ما روى فيه وهو السفر الطويل ولا يحمل على العموم فيما لم يرد فيه ما لم يعرف صفته مثل ما روى أنه) صلى الله عليه وسلم (جمع بين الصلاتين في السفر فلا يعلم أنه) أي الجمع المذكور (كان في سفر طويل) وهو بالأميال ثمانية وأربعون ميلا هاشمية لأن ابن عمر وابن عباس كانا يقصران ويفطران في أربعة برد علقه البخاري بصيغة الجزم وأسنده البيهقي بسند صحيح

وهي بالفراسخ ستة عشر فرسخا وهي أربعة برد وهي مسيرة يومين أو ليلتين أو يوم
وليلة معتدلين مع المعتاد من النزول والاستراحة والأكل والصلاة ونحوها وذلك
مرحلتان (أو سفر قصير) وهو ما كان دون ذلك (إلا أنه معلوم أنه لم يكن إلا
في سفر واحد) لأن الجمع الواحد لا يمكن أن يكون في كل منهما (فاذا لم يعلم ذلك
بعينه وجب التوقف فيه حتى يعرف ولا يدعى فيه العموم) وفيه أن هذا الدليل
إنما يتم أن لو كان المروي جمعا واحدا وليس كذلك لأن البخاري عبر في حديثه
عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلاتين في السفر وكان مع
المضارع قد تستعمل للتكرار كما في قوله تعالى في صفة اسماعيل وكان يأمر أهله
بالصلاة والزكاة وقولهم كان حاتم يكرم الضيف وعلي ذلك جرى العرف ويمكن
أن يحاج بأن كل مرة من مرات التكرار لا عموم له فيها لأنها إنما تقع في إحدى
السفرين فالجمع لا عموم فيه إذ المركب مما لا عموم له واحتمال أن بعض المرات في أحد
السفرين وبعضها في الآخر غير معلوم ولا ظاهر فصار اللفظ مجملا كما أشار إليه الشيخ
أبو إسحاق في اللع روى معاذ أنه صلى الله عليه وسلم كان في غزوة تبوك إذا
ارتحل قبل المغرب أخر المغرب حتى يصلها مع العشاء وإذا ارتحل بعد المغرب
عجل فصلاها مع المغرب رواه الترمذي وحسنه والبيهقي وصححه وروى مسلم
عن جابر أنه صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر في وقت الظهر فهذه
الأحاديث السابقة واللاحقة دالة على أن الجمع كان في السفر الطويل اهـ

﴿فصل﴾ وكذلك القضايا في الأعيان (إنما قال وكذلك القضايا في الأعيان
لأن هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى لأن المراد بعض
حكاية قوله الذي هو القضاء وهي حكاية قوله الذي هو نهيت وهذا القول ملحق
عند الشافعية بالفعل ولهذا عبر إمام الحرمين في الورقات بقوله ولا يجوز دعوى
العموم في الفعل وما جرى مجراه ووجهه ككون القضاء إنما يقع لمعين (لا يجوز
دعوى العموم فيها مثل ما يرد من أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة للجار)
رواه النسائي عن الحسن مرسلًا فإنه لا يعم قضاؤه كل جار سواء كان شريكا

أو جارا ملاصقاً ومثله قول أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع
الغرر فلا يعم كل غرر وهو قول الجمهور واستدلوا على ذلك باحتمال أنه نهى عن
خاص وقضى بشفعة خاصة فظن الراوى العموم باجتهاده أو سمع صيغة خاصة
فتوهم أنها للعموم فرد من العموم لذلك والاحتجاج بالحكي لا بالحكاية وقالت
الحنفية واختاره كثير من المالكية والشافعية أنه يحمل على عموم الحكي عنه بنقض
جميع البيوع التي فيها الغرر وتأييت الشفعة بكل جار شريكاً كان أو ملاصقاً وذلك
لأن صاحب الراوى عدل قطعاً فلا يكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم ضابط
فلا ينسى عارف باللغة فلا يخطئ في فهم العموم ولا يظن غير العام عاماً فالظاهر من
حاله مطابقة حكايته لما حكيت عنه فلزم في قوله الحكي عنه المطابقة وأما احتمال
ظن العموم باجتهاد أو سماع صيغة توهم العموم فهو خلاف الظاهر من علم الراوى
بالغة ولو كان مثل هذا الاحتمال معولاً عليه لأدى إلى سقوط الاحتجاج بالسنة
فإن النقل بالمعنى شائع بل مقطوع به في البعض ويحتمل عدم المطابقة بظن غير العام
عاماً في المستعمل في الحقيقي مستعملاً في المجازي وبالعكس وما قيل علم الحاكى علم
الحاكي باللغة وقوة فهمه لا يقتضيان عموم الحكي عنه صيغة إذ قد يكون الفهم
بتفقيح المناط والقرائن الأخرى والكلام إنما هو في العموم لغة ليس بشيء فإن عادة
الصحابة الشريفة كانت الإباء عن نسبة ما استنبطوه بأراهم اليه صلى الله عليه
وسلم وما كانوا يحدثون إلا ما سمعوا وذلك من كمال ورعهم واحتياطهم كيف وقد
ثبتت الشفعة للجار الملاصق بحديث صحيح وهو ما رواه عمرو بن الشديك عن أبيه
عن سويد الثقفي قال قلت يا رسول الله أرض ليس فيها قسم ولا شرك إلا الجوار
فقال الجار أحق أخرجه الترمذى والنسائى وابن ماجه واسناده صحيح وقال البخارى
هو أصح من رواية عمرو عن أبي رافع وقال أيضاً كلا الحديثين عندى صحيح
وعن الحسن بن سمره قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم جار الدار أولى بالدار
رواه أبو داود والنسائى والترمذى وقال حديث صحيح والشافعية عندهم حديث
قضى بالشفعة للجار مجمل لاحتماله للجار الشريك والجار الملاصق بينه خبر البخارى

عن جابر رضى الله عنه قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة فيما لا يقسم فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة وفي رواية لمسلم قضى بالشفعة في كل شرك لم يقسم ربة أو حائط ولا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه فان شاء أخذ وإن شاء ترك فان باعه ولم يؤذنه فهو أحق قال العلامة عبد الحى للكنوى في التعليق الموجد وردت في هذا الباب أحاديث مختلفة بعضها يدل على انحصار الشفعة على الشركة وأن لا شفعة بالجوار وبعضها يدل على ثبوت الشفعة للجوار وهي واردة بطرق كثيرة بألفاظ مختلفة وحمليها مالك والشافعي وأحمد القائلون بعدم شفعة الجوار على الجار الشريك وهو محل بعيد وأجاب مثبتوها عن الأحاديث الدالة على أن لا شفعة بعد القسمة على نفي الشفعة بالشركة وهو محل صحيح توقيفاً وجمعاً كما هو مبسوط في شروح الهداية أى فلا ينافي ثبوتها بسبب آخر وهو الجوار كما دلت الأحاديث عليه ووجه صحة هذا الحمل أن فيه جمعاً بين الأحاديث بخلاف الأول فإن فيه طرحاً لبعضها هـ . (وقضى في الإفطار بالكفارة) في الصحيحين عن أبي هريرة رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام أمر رجلاً أفطر في رمضان أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكيناً فعند الشافعي لا يفيد العموم لأنه حكاية واقعة حال لا عموم لها فيجب كون الفطر بأمر خاص لا بأعم فلا دليل فيه على أنه بالجماع أو غيره وقد قام الدليل على أنه أريد جماع الرجل وهو السائل فقد رواه عشرون من حفاظ الحديث أصحاب الزهري بذكر الجماع وعند الحنفية تجب الكفارة بالاكل والشرب والجماع لتعليقها بالإفطار في عبارة الراوى أعنى أبا هريرة إذ أفاد أنه فهم من خصوص الأحوال التي يشاهدها في قضائه عليه الصلاة والسلام أو سمع ما يفيد أن إيجابها عليه باعتبار أنه افطار فيصح التمسك به أيضاً دلالة نص الكفارة بالجماع للعلم بأن من علم استواء الجماع والأكل والشرب في أن ركن الصوم الكف عن الكف كلها ثم علم لزوم عقوبة على فوت الكف عن بعضها جزم بلزومها على فوت الكف عن البعض الآخر حكماً للعلم. بأن ذلك الإستواء غير متوقف على أهلية الاجتهاد أعنى بعد حصول العلمين يحصل العلم الثالث وفهم كل عالم أن المؤثر في لزومها تفويت

الركن لا خصوص ركن اهـ . من فتح القدير وغيره (وما أشبه ذلك) كقول
 الصحابي قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالشاهد واليمين ونهى عن بيع الرطب بالتمر
 فانه يحتمل أن يكون قضى بالشاهد واليمين في البضع أو في الدم لأن الراوى أطلق
 وما رواه الصحابي من حكاية النهى يحتمل أن يكون فعلا لاعموم له نهى عنه وان
 يكون لفظاً خاصاً وعاماً وإذا تعارضت الاحتمالات (فلا يجوز دعوى العموم فيها)
 فالتمسك بهذا تمسك بتوهم العموم لا بلفظ عرف عموميه بالقطع (لأنه يجوز أن يكون
 قضى بالشفعة لجار لصفة يختص بها) من كونه شريكاً في نفس المبيع (وقضى بكفارة
 بافطار في جماع أو غيره مما يختص به المحكوم له) في الشفعة (وعليه) في الإفطار
 (فلا يجوز أن يحكم به على غيره إلا ما يكون في الخبر لفظ يدل على العموم) كأن
 يقول قضى بالشفعة لجار أو لكل جار (ومن الناس من قال إن كان قد روى)
 الصحابي (أنه قضى بكفارة بالإفطار وبالشفعة للجار لم يدع فيه العموم) لأنه
 يحتمل الحكاية عن القضاء لمفطر مخصوص وجار مخصوص ويكون الألف واللام
 فيه للعهد وقضى بمعنى نفذ الحكم بين الخصوم كما يفعله القضاء وهذا يستحيل فيه
 العموم بل يختص بالواقعة المقضى فيها ولا يقتضى الحكم في غيرها (وإن كان قد
 روى) الصحابي (أنه قد قضى بكفارة بالإفطار وقضى بأن الشفعة للجار) بزيادة
 لفظة ان فيكون قضى بمعنى الزم من باب الفتيا وتقرير قواعد الشريعة كقوله
 تعالى : وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً أى أمركم بهذا وألزمكم
 فهذا يتصور فيه العموم فان تعلق الامر بما لا يتناهى ممكن (تعلق بعمومه لأن ذلك
 حكاية قول فكأنه قال الكفارة في الإفطار والشفعة للجار وقال بعضهم ان روى أنه
 كان يقضى) بمعنى كان مع المضارع وأما مع الماضى فلا تدل معه على التكرار
 (تعلق بعمومه لأن ذلك للدوام ألا ترى أنه يقال فلان كان يقرى الضيف ويصنع
 المعروف وقال تعالى : وكان يأمر أهله بالصلاة وأراد التكرار) قال الجلال الحلى
 وعلى ذلك جرى العرف وقال محشيه العلامة العطار يحتمل أن المراد عرف اللغة كما
 هو قول ويحتمل عرف غير اللغة قيل ومنشأ الخلاف ان كان هل تقتضى التكرار أولاً

فقل تقتضيه لغة وبه جزم القاضى أبو بكر فقال إن قول الراوى كان النبى صلى الله عليه وسلم يفعل كذا يفيد فى عرف اللغة كثيراً تكثير الفعل وتكريره قال الله تعالى وكان يأمر أهله الآية أى يداوم على ذلك وكذلك القاضى أبو الطيب وجرى عليه عليه ابن الحاجب إلا أنه قال ما معناه أنه لا يلزم من التكرار العموم وهو ظاهر وقيل يقتضى التكرار عرفاً لا لغة قال الهندى إنه الأظهر ويمكن حمل كلام ابن الحاجب عليه وقيل لا يفيد لا لغة لا عرفاً واختاره فى المحصول (والصحيح أنه لا فرق بين أن يكون) الراوى روى (بلفظ ان وغيره) فى أنه لا يقتضى العموم (لأنه قد روى لفظة ان فى القضاء بمعنى الحكم فى القضية المقضى فيها ولا يقتضى الحكم فى غيرها) ولا فرق أيضاً بين أن يقول كان وبين غيره (لأن كان أصلها فى اللغة كسائر الأفعال لا تدل إلا على مطلق وقوع الفعل فى الزمان الماضى وهو أعم من كونه تكرر بعد ذلك أو لم يتكرر انقطع أو لم ينقطع هذا مدلولها لغة غير أن العادة جارية بأن القائل إذا قال كان فلان يتعهد بالليل لا يحسن منه إلا وقد كان ذلك متكرراً فى الزمان فلذا قال المصنف (لأنه وإن اقتضى التكرار) أى بحسب العادة الجارية فى مثل الأمثلة المذكورة (إلا أنه يجوز أن يكون التكرار على صفة مخصوصة لا يشاركها فيه سائر الصفات) وهو غير العموم المدعى والتكرار لا يدعى العموم وإن أطلق عليه اسم العموم فهو مجاز قال الإمام النووى فى شرح مسلم إن المذهب الصحيح عند الأصوليين أن لفظة كان لا تقتضى التكرار فهى تفيد مرة فإن دل الدليل على التكرار من خارج عمل به وإلا فلا اهـ . ثم بين المصنف محترز قوله فى نطق ظاهر فقال (فصل وكذلك الجمل من القول وهو ماله دلالة على معنيين أو أكثر لامية لأحدهما على الآخر (المفتقر إلى إضمار) خرج به ما كان اجماله بسبب تصريح كمختار أو اشتراك كالقرء للحيض والطهر (لا يدعى فى إضماره) أى مضمرة (العموم مثل قوله عز وجل: الحج أشهر معلومات فإنه يفتقر إلى إضمار) لأن الحج عبارة عن الأفعال الخصوصة فى الأوقات الخصوصة والأشهر عبارة عن الأزمنة الخصوصة وحملها على الحج غير صحيح فاحتيج لتصحيح الحمل إلى إضمار

شيء يصح به الكلام (فبعضهم) وهم الشافعية ومن قال بقولهم (يضم) وقت احرام الحج أشهر معلومات وبعضهم) وهم الحنفية (يضم) وقت أفعال الحج أشهر معلومات فالحمل عليهما لا يجوز (لأن الحاجة تندفع بالواحد) بل يحمل على ما يدل عليه الدليل على أنه يراد به (وقد دل الدليل هنا عند الشافعية على إرادة الإحرام بالحج وهو قوله فمن فرض فيهن الحج أى ألزم نفسه بالإحرام بالحج فيهن فأفادت الآية أنه لا يجوز الإحرام بالحج إلا في تلك الأشهر كما قاله ابن عباس رضى الله عنه وعطاء وغيرهما إذ لو جاز في غيرهما كما ذهب إليه الحنفية لما كان لقوله سبحانه وتعالى فيهن فائدة وأجيب بأن فائدة ذكر فيهن كونها وقتاً لأعماله من غير كراهة فلا يستفاد عدم جواز الإحرام قبله فلو قدم الإحرام انعقد حجا مع الكراهة وعند الشافعى يصير محرماً بالعمرة ومدار الخلاف أنه ركن عنده وشرط عند الحنفية فاشبهه الطهارة في جواز التقديم على الوقت لكنه يكرهه فقليل لأنه يشبه الشرط لعدم اتصال الأفعال والركن ولذا إذا عتق العبد بعد ما أحرم لا يتمكن من أن يخرج بذلك الإحرام عن الغرض بالجواز للشبه الأول والكراهة للشبه الثانى وقيل هو شرط والكراهة للطول المفضى إلى الوقوع في محظوره فعن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم لا ينبغي لأحد أن يحرم بالحج إلا في أشهر الحج (لأن العموم من صفات النطق فلا يجوز دعواه في المعانى و) مشى (على هذا من جعل قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) هذا الحديث أخرجه الدارقطنى والحاكم والطبرانى فيما أملاه عن أبى هريرة والدارقطنى عن جابر وعن على كلاهما مرفوعاً وابن حبان عن عائشة وأسانيده ضعيفة قال ابن حجر ليس له إسناد ثابت وإن كان مشهوراً بين الناس وقال ابن حزم هذا الحديث ضعيف وقد صح من قول على رضى الله عنه أنه من تميز الخبيث (ولا نكاح إلا بولى) هذا حديث أبى موسى أخرجه أحمد وابن ماجه وأبو داود والترمذى وابن حبان والحاكم فى مسند الامام أحمد عن عمران بن حصين مرفوعاً لانكاح إلا بولى وشاهدين والله أعلم فإن ظاهر هذين الحديثين نفى وجود الصلاة فى الخارج

بدون كونها في المسجد ونفى وجود النكاح في الخارج بدون الولي ونفى الذات
الموجودة خارجا متمذرا لوجوبها فتعين حرف النفي إلى الصحة أو الجدوى أو الفائدة
والكمال فالحمل عليها لا يجوز لأن الحاجة إلى التصحيح تندفع بواحد وأيضا
العموم من صفات النطق فلا يجري في المعاني فيقدر ما دل عليه الدليل وقد دل
الإجماع في الأول على أن النفي للكمال بدليل حديث وجعلت تربتها لنا مسجدا
وطهورا وحديث أيما رجل أدركته الصلاة فعنده مسجده وطهوره ودل الدليل
في الثاني عند الشافعية والمالكية والحنابلة على أن النفي للصحة لأنها أقرب المجازين
إذ توجيهه إلى نفي الصحة يستلزم نفي الذات حقيقة بخلاف توجيهه إلى نفي الكمال
فإنه لا يستلزم نفي الذات وليس هذا من باب إثبات اللغة بالترجيح بل من باب
ترجيح أحد المجازين على الآخر بدليل على أن الجمهور على أنه لإجمال في مثل
لانكاح إلا بولي لأنه إن ثبت، عرف بأن مثله يراد به نفي الصحة فهو متضح
الدلالة ولا احتمال فيه للتردد بين صحة والكمال وهذا منهم بناء على أن نفي
الحقيقة متمذرا لوجوب وجود الذات في الخارج ويمكن أن يقال إن المنفى هو الذات
الشرعية والتي وجدت ليست بذات شرعية فيبقى الكلام على حقيقة وهو نفي
الذات الشرعية وقد ورد التصريح بالبطلان في حديث عائشة صرفوا أيما امرأة
نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل فإن أدخل
بها فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له
أخرجه الشافعي وأحمد وأبو داود والترمذي وحسنه وغيرهم والحنفية قالوا إن الحمل
على الأقرب أولى لكن ذلك إذا لم تكن هناك مانع يمنع من الحمل ولم يمكن الجمع
وذلك كنسخ مطلق النص القاطع بخبر الآحاد المظنون فإن كان هناك معارض
وأمكن الجمع مع الحمل على أقرب المجازين بتخصيص أو أمكن الجمع بحمل الكلام
على أبعد المجازين وجب ارتكابه لدفع المعارضة بينهما وإلا فالترجيح وهذان
الحديثان عارضا النص القرآني الثابت بالقطع وهو قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى
تفكحز وجا غيره فإن فيها دلالة على أن الولي ليس شرطا في صحة النكاح لأنه أضاف

العقد اليها وكذلك قوله تعالى فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن في إسناد النكاح
اليهن إيماء إلى عدم التوقف وإلا لزم المجاز وهو خلاف الأصل وليس في الآية على
أى وجه حملت من كون الخطاب للأزواج المطلقين أولاً ولياء دليل على أنه ليس
للمرأة أن تزوج نفسها كما وهم ونهى الأولياء عن العضل ليس لتوقف صحة النكاح على
رضاهم بل لدفع الضرر عنهن لأنهن وإن قدرن على تزويج أنفسهن شرعاً لكنهن
يمنعن عن ذلك مخافة اللوم والقطيعة أو مخافة البطش بهن وقد تعضدت الآيتان
بحديث الأئمة أحق بنفسها من وليها رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي
ومالك في الموطأ والأئمة من لا زوج لها بكرراً كانت أم ثيباً ووجه الاستدلال
أنه أثبت لكل منهما ومن الولي حقاً في ضمن قوله أحق ومعلوم أنه ليس للولي
حق سوى مباشرة العقد إذا رضيت وقد جعلها أحق منه به وبعد فاما أن يجرى
بين الآيتين والحديث المعضد لهما وبين الحديثين الآخرين حكم المعارضة والترجيح
أو طريقة الجمع فعلى الأول ترجيح الآيتان لتواترها والحديث المعضد لهما لقوة سنده
وعدم الاختلاف في صحته بخلاف الحديثين الآخرين فهما إما ضعيفان وإما حسنان
كما بين في محله وعلى الثاني وهو طريقة الجمع فبان يحمل على نفي الكمال أو بحمل عمومه
على خصوص لأن النكاح في الحديث عام فيقيد النكاح فيه بالنكاح الذي لا يستغنى
فيه عن الولي كنكاح الصغيرة والجنونة أو يخص حديث عائشة بمن نكحت غير
الكفء وهو كما هو رواية الحسن عن أبي حنيفة أنها إذا نكحت البالغة غير كفء
بغير الولي فنكاحها باطل وهذه الرواية الصحيحة المفتى بها على أن هذا الحديث
يخالف مذهب الشافعية ومن وافقهم فانه يفيد بمفهومه أنها إذا نكحت نفسها باذن
وليها كان صحيحاً وهو خلاف مذهبهم اهـ. (ولا أحل المسجد لجنب ولا حائض)
في سنن أبي داود قال أقلت ابن حليفة حدثتني جيرة بنت دجاجة قالت سمعت
عائشة تقول جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوه بيوت أصحابه مشارع في
المسجد فقالت وجهوا هذه البيوت عن المسجد ثم دخل النبي صلى الله عليه وسلم
ولم يصنع القوم شيئاً وجاء أن تنزل فيهم رخصة فخرج اليهم فقال وجهوا هذه البيوت

عن المسجد فإني لا أحل المسجد لحائض ولا جنب قال الشوكاني الحديث صحيح وقد حسن ابن القطان حديث جبرة هذا عن عائشة وصححه ابن خزيمة قال سید الناس ولعمري أن التحسين لأقل مرتبة ثقة رواه ووجوه الشواهد له من خارج فلا حاجة لابن حزم في رده ثم الحل والحرمة إنما يتعلقان بالأفعال لا بالذوات فتعين تقدير فعل للتصحيح وهو دائر بين الدخول والعبور والمكث لا حاجة إلى تقدير الجميع لأن الحاجة تندفع بالواحد فيقدر ما دل الدليل على أنه المراد فالشافعية قدروا المكث لأنه قام الدليل على أن الدخول والعبور جائز وهو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عارى سبيل حتى تغتسلوا فعبور السبيل لا يمكن في نفس الصلاة فلا بد من تأويل وأحسنه حذف المضاف وهو الموضع وإقامة المضاف إليه مقامه وهو الصلاة وذلك كثير في اللغة فيكون تقدير الآية عندهم لا تقربوا المسجد وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا تقربوها جنباً حتى تغتسلوا إلا عارى سبيل أى مجتازين غير لابتين فدلّت الآية على جواز العبور في المسجد من غير لبث فيه ويروى عن جابر بن عبد الله وابن مسعود أنه كان أحدهما يمر بالمسجد وهو جنب مجتازاً فدلّت الآية على أن المضاف غير المحذوف في الحديث المذكور المكث لا العبور وعند الحنفية والمالكية دل الدليل على أن المضاف المحذوف هو العبور وهو أن سبب الحديث هو الدخول والعبور في المسجد لأن أبواب بيوتهم كانت شارة نحو المسجد فأمرهم بذلك لئلا يجتازوا في المسجد إذا أصابتهم جنابة ولو أراد الشارع القعود والمكث لم يكن لقوله وجهوا هذه البيوت فإني لا أحل المسجد لحائض ولا جنب معنى لأن القعود منهم بعد دخول المسجد لا تعاق له بكون البيوت شارة إليه فدل على أنه إنما أمر بتوجيه البيوت لئلا يضطروا عند الجنابة إلى الإجتياز في المسجد إذ لم يكن لبيوتهم أبواب غير ما هم شارة إلى المسجد وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن إذن لأحد أن يمر في المسجد ولا يمشى فيه وهو جنب إلا على بن أبي طالب فإنه كان يدخله جنباً ويمر فيه وهو خصوصية وأما ما روى عن جابر أنه كان أحدهما

يعر في المسجد مجتازاً وهو جنب فلا حجة فيه لأنه لم يخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم علم بذلك فأقرهم عليه ولو ثبت جميع ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم لكان خبر الحظر أولى لأنه طارئ على الإباحة فهو متأخر عنها وأما قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقر بوا الصلاة الآية فأول ما يحفظ سبب الآية التي نزلت عليه في الصحيح ويحفظ فاتحتها فتحمل على ظاهرها حتى يروى ما يردنا عنها ويحفظ لغتها والسبب في نزولها ما روى عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن عطاء بن السائب عن أبي عبد الرحمن السلمي عن علي أنه صلى بعبد الرحمن بن عوف رجل قفراً بقل يا أيها الكافرون فخلط فيها وكانوا يشربون الخمر فنزلت لا تقر بوا الصلاة وأنتم سكارى وقال علي بن أبي طالب صنع لنا عبد الرحمن بن عوف طعاماً فدعانا وسقانا من الخمر فأخذت الخمر من رؤوسنا فحضرت الصلاة فقدموني فقرأت قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون ونحن نعبدون قال فأزل الله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقر بوا الصلاة وأنتم سكارى أخرجه الترمذي وصححه فنهاهم عن فعل الصلاة نفسها في هذه لا عن المسجد لأن ذلك حقيقة اللفظ ومفهوم الخطاب وحمله على المسجد عدول بالكلام عن حقيقته إلى المجاز وفي نسق التلاوة ما يدل على أن المراد حقيقة الصلاة وهو قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون وليس للمسجد قول مشروط يمنع من دخوله لا يقدر عليه السكران وفي الصلاة قراءة مشروطة فمنع من أجل العذر عن إقامتها عن فعل الصلاة فدل على أن المراد حقيقة الصلاة قال القاضي أبو بكر بن العربي سمعت أبا بكر محمد بن أحمد الشاشي وهو ينتصر لمذهب أبي حنيفة ومالك في مجالس النظر فقال يقال في اللغة لا تقرب كذا بفتح الراء أي لا تتلبس بالفعل وإذا كان بضم الراء كان معناه لا تدن من الموضع وهذا الذي قاله صحيح مسموع وقد قال تعالى لا تقر بوا الصلاة بفتح الراء وذلك إنما يكون في الفعل لا في المكان فكيف يضم المكان ويوصل بغير فعله هذا محال فان قيل كيف يكون في نفس الصلاة عبور قلنا بأن يكون مسافراً فلم يجد ماء فيصلي حينئذ بالتيمم اهـ . ملتقطاً من الأحكام مؤدى التركيب لا تقر بوا جنباً حتى تغتسلوا إلا

حال عبور السبيل فلكم أن تقر بوجها بغير اغتسال وبالتيميم يصدق أنه بغير اغتسال
نعم ظاهر الاستثناء إطلاق القربان حال العبور لكن يثبت اشتراط التيميم فيه بدليل
آخر وليس هذا ببدع اهـ . من الأحكام للجصاص ولابن العربي وفتح القدير على
الهداية وغيرها (ورفع القلم عن ثلاثة) عن النائم حتى يستيقظ وعن المبتلى حتى
يبرأ وعن الصبي حتى يكبر بفتح أوله وثالثه أى وحديث رفع القلم رواه عن النبي
صلى الله عليه وسلم على وعائشة رضى الله عنهما رواه أبو داود والنسائي في كتاب
الحدود ومن سننهما من رواية على وروياهما وابن ماجه في كتاب الطلاق من
رواية عائشة فإنه يحتمل نفي المؤاخذه ورفع العقوبة ويحتمل رفع حكمه من الضمان
ولزوم القضاء فيقدر ما دل الدليل على أنه المراد وقد دل الدليل على أن المراد
رفع العقوبة واللوم ثم إن الرفع لا يستلزم تقدم وضع كما في قول يوسف عليه السلام
إني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله وكذا قول شعيب عليه السلام قد افترينا على
الله كذباً إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها ومعلوم أنهما لم يكونا على تلك
الملل قط وقد تقدم شرح هذا الحديث مبسوطاً في بحث تكليف الصبي فانظره
(وما أشبهه) كحديث رفع عن أمي الخطأ والذيان وما استكروها عليه رواه الطبراني
في الكبير عن ثوبان وحديث لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب رواه الشيخان
واحمد في سنده (مجمل) مفعول ثانى لقوله جعل المتقدم (منع من دعوى العموم فيه)
وذهب الجمهور إلى أنه لا إجمال في رفع عن أمي الخطأ ولا نكاح إلا بولي لأنه إن
ثبت عرف شرعي في أن مثله يراد به رفع العقوبة واللوم ونفي الصحة كان معناه
رفع العقوبة ونفي الصحة الشرعية ولا إجمال وإن يثبت عرف شرعي فإن ثبت
عرف لغوي وهو أن مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم إلا ما نفع
ولا كلام إلا ما أفاد تعين ذلك ولا إجمال وإن قدر انتفاؤها فالأولى حملة على نفي
الصحة دون الكمال لأن ما لا يصح كالمدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل
فكان أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعذرة فلا إجمال اهـ . ثم علل المصنف منع دعوى
العموم بقوله (لأنه يجعل المراد معنى غير مذكور ويجوز أن يريد شيئاً دون شيء)

فلا يجوز دعوى العموم فيه) والحاصل أن هذه الألفاظ مسألة المقتضى وهو ما استدعاه
صدق الكلام وصحته من غير أن يكون مذكوراً في اللفظ وقد اتفق الحنفية
والشافعية على أنه لا عموم له بمعنى أنه إذا وجد في الكلام تقدير أن متعددة يستقيم
الكلام بواحد فلا عموم له عند الشافعية كما عند الحنفية بمعنى أنه لا يصح اتفاقا
تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فإن لم يوجد دليل يعنى واحداً منها كان بمنزلة
المجمل ثم إذا تعين واحد بدليل فقال الشافعي هو كالمذكور لأن الملفوظ والمقار
سواء في إفادة المعنى فإن كان من صيغ العموم كان عاماً وإلا فلا فعلی هذا يكون
العموم صفة اللفظ ويكون إثباته ضرورياً لأن مدلوله لا ينفك عنه فالضرورة عند
الشافعي في تقديره لا في دلالاته لأنه لفظ كسائر الألفاظ وأما الحنفية فقالوا إن
للمقتضى معنى يفهم بطريق الانتقال من نفي الحقيقة المستفاد من اللفظ إلى معنى
كل الأفراد فالعام هو المعنى لا اللفظ وهو غير ملفوظ لا حقيقة ولا تقدير فهو مفهوم
الزماً لأجل تصحيح الكلام أو صدقه مثل المأكول في الأكل والبيع في اعتق عبدك
عنى بألف وأما مثل الحديث المذكور وهو رفع عن أمي خطأ فهو من قبيل المحذوف
عند فخر الإسلام وشمس الأئمة وعشيرته الكرام وعند القاضي أبي زيد من قبيل
المقتضى أيضاً ومقصودهم من نفي عموم المقتضى ألا ترتب عليه الأحكام من صحة
التخصيص وغيره لا نفي الاستغراق مطلقاً كيف وقد أجمعوا على الحنفث بأكل
أى مأكول في لا آكل وأجاب فخر الإسلام وشمس الأئمة عن نحو الحديث
المذكور بأن اللفظ فيه صار مجازاً عن نوعين مختلفين وهما الكمال أو الصحة
والثواب أو الصحة فيكون مشتركاً بينهما بالوضع النوعي المشترك لا عموم له
(ومن الفقهاء من يحمل في مثل هذا على العموم في كل ما يحتمله لأنه أعم فائدة)
لأن إضمار أحد الحكمين ليس بأولى من الآخر والأعم فائدة أولى وأجيب بأن
المرجح هنا قد وجد وهو عرف الشرع أو اللغة والقريب إلى نفي الذات والحقيقة
(ومنهم من يحمله على المختلف فيه لأن ما سواه معلوم بالاجماع) والجمع عليه
مستغن عن الدليل كحديث إنما الأعمال بالنيات فإنه يحتمل تقرير الثواب والصحة

لكن الثواب مجمع عليه فإنه لا ثواب على عمل إلا بالنية إجماعاً وأما الصحة فتقديرها يختلف فيه فالشافعية يقدرون الصحة وقيمون الدليل على ذلك ، ذلك لأن المقصود الأهم من بعثة النبي صلى الله عليه وسلم بيان الصحة والحل والحكمة وغيرها وأما الثواب فمن أمور الآخرة ، والحنفية يمنعون ذلك ويقدرون الثواب لأن كون الثواب على عمل لا يكون إلا بالنية أمر مجمع عليه على أن تقدير الثواب يستلزم الصحة وأما الصحة فلا تستلزمه فقد يصح الشيء ولا ثواب عليه وأيضا تقدير الصحة يستلزم تخصيص الأعمال والتخصيص خلاف الأصل (وهذا كله خطأ لما بينا من أن الحمل على الجميع لا يجوز) لاندفاع الحاجة بالواحد وكون العموم من صفات النطق (وليس هناك لفظ يقتضى العموم ولا يجوز حمله على موضع الخلاف لأن احتماله لموضع الخلاف ولغيره واحد فلا يجوز تخصيصه بموضع الخلاف) لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح .

(باب القول في الخصوص) التخصيص هو تمييز بعض الجملة بالحكم ولهذا نقول فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وخص بكذا وخص الغير بكذا وأما تخصيص العموم فهو بيان ما لم يرد باللفظ العام (لأن اللفظ العام ظاهره تناول جميع الأفراد المختصة وغيرها فإذا ذكر المخصص علم أن المتكلم لم يرد ذلك البعض المخرج باللفظ العام وإلا كان متناقضاً ويرد على هذا التعريف العام الذى أريد به الخصوص فإنه بيان ما لم يرد باللفظ العام وليس من التخصيص والأولى أن يقال إخراج ما كان داخلاً تحت العموم على تقدير عدم المخصص قال الجلال الإسنوى فى شرحه على المنهاج والمخصص بفتح الصاد هو العام الذى أخرج عنه البعض لا البعض المخرج عن العام على ما زعمه بعضهم فإن المخصص هو الذى تعلق به التخصيص أو دخله التخصيص وهو العام ويقال له عام مخصص ومخصوص قال عتبة صاحب سلم الوصول وعبارة البيضاوى والمخصص المخرج عنه فيحتمل أن يكون الضمير فى عنه راجعاً للفظ يتناوله وغيره فيكون المخصص بفتح الصاد وهو البعض المخرج عن العام وهذا هو الذى ذكره الفترى ويحتمل أن يكون

الضمير في عنه راجعا إلى الموصول ويكون المخصص بصيغة اسم المفعول هو العلم الذي أخرج عنه البعض ولا البعض المخرج كما قاله الاسنوى ثم نقل عن البدخشي ما يفيد كون مخصصا بالفتح للبعض المخرج أليق بعبارة البيضاوي سياقاً وسباقاً اهـ . قال البيضاوي أيضاً والمخصص بكسر الراء والمخرج حقيقة هو إرادة المتكلم لأنه لما جاز أن يرد الخطاب خاصاً وعاماً لم يترجح أحدهما على الآخر إلا بالإرادة ويطلق المخصص أيضاً على الدال على الإرادة مجازاً والدال يحتمل أن يكون صفة للشيء أى للشيء الدال على الإرادة وهو دليل التخصيص لفظياً كان أو عقلياً أو حسيّاً تسمية للدال باسم المدلول ويحتمل أن يكون صفة للشخص الدال على الإرادة وهو المريد نفسه أو المجتهد أو المقلد تسمية للمحل باسم الحال قال محشي قوله ويطلق على الدال على الإرادة مجازاً هذا هو معناه الحقيقي في عرف الأصوليين والفقهاء وهو الذي يبحث عنه الأصولي فيقسمه إلى لفظي وعقلي ويقسم اللفظ إلى مستعمل وغير مستعمل شرط وصفة أو بدل بعض أو استثناء وهو الذي يستدل به المجتهد وما عدا ذلك من معاني المخصص فمجازاً في عرفهم اهـ . وعند الحنفية التخصيص قصر العام على بعض متناوله بدليل مستقل متصل بالعام في النزول والورود حقيقة أو حكماً للجهل بالتاريخ لأنه إن كان بغير مستقل أي بكلام يتعاقب بصدر الكلام وهو خمسة الاستثناء والشرط والصفة والغاية والبدل فليس تخصيصاً بل بيان تغيير أو تفسير أو تقرير لأن الحكم لا يتم إلا بآخر الكلام وما لم يتم لا يحكم إلا باستيفاء مقتضياته عموماً أو خصوصاً في حقه وإن كان بالمستقل فإن لم يتصل فهو نسخ وبيان تبديل لأن حكمه قد تقرر والرفع بعد التقرر نسخ وإن اتصل فهو تخصيص فالخاص أن خصوص العموم يقع متراخياً عند الشافعي وعند الحنفية لا يقع وليس الخلاف في أن هل هو قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وإنما الخلاف في أنه تخصيص حتى يصير العام ظنياً في الباقي أو نسخ حتى يبقى قطعياً بناء على أن دليل النسخ لا يقبل التعليل وبهذا اندفع القول بأن التخصيص لا يطلق إلا على غير المتراخي مما يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل (١١ - نزهة المشتاق)

تخصيص الكتاب بالسنة والإجماع وتخصيص بعض الآيات ببعض مع التراخي اهـ .
(فصل ويجوز التخصيص في جميع ألفاظ العموم من الأمر والنهي والخبر) كقوله
اقتلوا المشركين إلا الذين عاهدتم ولا تقر بوهن حتى يطهرن . فلبث فيهم ألف
سنة إلا خمسين عاماً (ومن الناس من قال لا يجوز التخصيص في الخبر) لأنه يوم
الكذب وهو محال على الله تعالى وإيهام المحال لا يجوز (كما لا يجوز النسخ) في
الخبر والجواب أنه يندفع بالخصص بالإرادة أو بالدليل على الإرادة وذلك لأننا إذا
علمنا أن اللفظ في الأصل يحتمل التخصيص فقيام الدليل على وقوعه مبين للمراد
وإنما يلزم الكذب أن لو كان المخرج مراداً ولذا قال المصنف (وهذا خطأ لا ناقد
بيننا أن التخصيص بيان ما لم يرد باللفظ العام وهذا يصح في الخبر كما يصح في الأمر
والنهي) وظاهر كلام المصنف أن الكلام مخصوص بالخبر وهو كلام أبي نصر ابن
الصباغ وأبي الحسين في المعتمد والآمدى وكلام الإمام وأتباعه وابن الحاجب يقتضي
أن الخلاف في الأمر والخبر وعلل المانع للتخصيص في الأمر بأنه يلزم منه البداء
وهو بالدال المهمة والمد ظهور المسألة بعد خفائها وبداله في هذا الأمر بداء فشادله
منه رأى وجوابه ما تقدم (فصل ويجوز التخصيص) في جميع ألفاظ العموم (إلى
أن يبقى من اللفظ واحد) مطلقاً سواء كان العام جمعاً أو لا نظراً في الجمع إلى أن
أفراده أحاد كغيره وتقدم أن هذا هو الصحيح قال في إرشاد الفحول وحكي هذا
القول إمام الحرمين في التلخيص عن معظم أصحاب الشافعي قال وهو الذي اختاره
الشافعي ونقله ابن السمعاني في القواطع عن سائر أصحاب الشافعي ما عدا القفال
وحكاه الأستاذ أبو اسحق الإسفرائيني في أصوله عن إجماع الشافعية وصححه القاضي
أبو الطيب والشيخ أبو اسحق اهـ . واستدل عليه الشيخ أبو اسحق الشيرازي بقوله
تعالى : الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم قال بعض المفسرين وكثير من
الأصوليين المراد من الناس نعيم بن مسعود الأشجعي وقال تعالى : أم يحسدون
الناس قيل في التفسير : يحسدون نعم رسول الله صلى الله عليه وسلم إيهاج ونظر فيه
بأن العام إما أن يكون عموميه مراد تناولاً لا حكماً وهو ما يسمى بالعام المخصوص

وإما أن يكون عمومه غير مراد تفاولا ولا حكما وهو العام المراد به الخصوص وهذا كلي من حيث أن له أفرادا بحسب الأصل استعمل في جزئى أى في فرد منها ولذا كان مجازاً قطعاً نظراً لحقيقته الجزئية والمثال المذكور من قبيل العام المراد به الخصوص فهو لا يدخل تحت هذا الخلاف لأن ال فيه للعهد فالعام استعمل في بعض أفراده بدلالة اللام والمعهود غير عام حقيقته فلا يمكن أن يدعى أن إرادة البعض في المعهود نوع من تخصيص العام فلم يبق إلا أن يكون هذا قياساً لتخصيص العام المخصوص على إرادة في البعض في المعهود وهو قياس في اللغة فلا يصح اهـ . من سلم الوصول ملتقطاً وقال الجلال الحلى في بحث الجمع الحلى بأل قيل أفراده جوع والا كثر آحاد قال محشيه العلامة الشربيني قوله والأكثر آحاد إلا أنه لا يجوز تخصيصه إلى الواحد وإلا كان نسخاً لمعنى الجمع وإزالة للعموم المعارض فيجب بقاء مدلول أصل الصيغة فيجتمع معنى اللام والصيغة وحقيقة الكلام موقوفة على بسط لا يتسع له المقام أنظر المطول وحواشيه (وقال أبو بكر القفال من أصحابنا) هو أبو بكر محمد بن اسماعيل القفال الشاشي الفقيه الشافعي إمام عصره بلا مدافع كان فقيهاً أصولياً شاعراً لم يكن فيما وراء النهر للشافعيين مثله في الدقة أخذ الفقه عن ابن سريج وكانت ولادته سنة احدى وتسعين ومائتين وتوفي سنة ست وثلاثين وثلثمائة وقيل ست وستين وثلثمائة (يجوز التخصيص في أسماء الجوع) كالمسلمين والنساء وقوم ورهط ونحوها (إلى أن يبقى ثلاثة ولا يجوز أكثر من ذلك) وعبارة نهاية السؤل والمذهب الثاني رأى القفال الشاشي أنه يجوز التخصيص إلى أقل المراتب التي ينطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص مراعاة لمدلول الصيغة وعلى هذا فيجوز التخصيص في الجمع كالرجال ونحوه إلى ثلاثة لأنها أقل مراتب الجمع على الصحيح وفي غير الجمع كمن وما إلى واحد لأنه أقل مراتبه نحو من يكرمني أكرمه ويريد به شخصاً واحداً وهذا القول هو المختار عند صاحب جمع الجوامع حيث قال : والحق جوازه إلى واحد إن لم يكن لفظ العام جمعاً وإلى أقل الجمع إذا كان جمعاً ومثله في لب الأصول

(والدليل على ذلك) وهو جواز التخصيص في الفاظ الجموع العامة إلى واحد (هو أنه لفظ من الفاظ العموم فجاز تخصيصه إلى أن يبقى واحد دليلاً أن الأسماء المهمات كمن وما) فانه يجوز تخصيصها إلى أن يبقى واحد ولا خلاف لأحد في ذلك فكما يجوز تخصيصها إلى الواحد يجوز تخصيص الفاظ الجموع ورد بأنه قياس مع الفارق قال في أصل وصفها يصح أن تكون للواحد والاثنين والثلاثة والأكثر من ذلك فيجوز تخصيصها إلى أن يبقى واحد ولا تخرج بذلك عن أصل وضعها بخلاف أسماء الجموع فإن أقل ما تصدق عليه بحسب الوضع ثلاثة وقد قال المصنف فيما سبق إن أقل الجمع ثلاثة وأقام الدليل وقال أيضاً في بحث العموم وبيان مقتضاه إن العرب فرق بين الواحد والاثنين والثلاثة فقالوا رجل ورجلان ورجال ولا تنس ما تقدم عن العلامة الشريفي والجواب المتقدم عن آية الذين قال لهم الناس الآية وأما مذهب الحنفية فقال في سلم الوصول الذي عليه المحققون من الحنفية هو ما قاله الإمام الهمام فخر الإسلام قال وصار الذي ينتهي إليه الخصوص نوعين الواحد فيما هو فرد بصيغته أو ملحق بالفرد أما الذي بصيغته فمثل الرجل وما أشبه ذلك فإن الخصوص يصح إلى أن يبقى واحد وأما الفرد بمعناه فمثل قوله لا يتزوج النساء أو لا يشتري العبيد وأنه يصح الخصوص فيه حتى يبقى الواحد وأما ما كان جمعاً صيغة ومعنى مثل قول الرجل إن اشتريت عبيداً، أو تزوجت نساءً فإن ذلك يحتمل الخصوص إلى الثلاثة وفسر كلامه صاحب الكشف بأنه يجوز في الفرد العام والجموع المعرفة العامة التخصيص إلى الواحد والمراد بالفرد بالصيغة الأولى وبالفرد بالمعنى الثاني وأما الجمع بالمعنى والصيغة فمختص بالجمع المنكر فمنتهى التخصيص فيه هو الثلاثة واختار الشيخ ابن الهمام أيضاً هذا التوجيه وأما تسمية إطلاق الجمع المنكر على الثلاثة تخصيصاً فلعلمها لأنه يسمى الجمع المنكر عاماً بإطلاقه على البعض يكون تخصيصاً ثم إن مراده بمنتهى تخصيص الجمع المنكر المنتهى باعتبار المعنى الحقيقي صرح به صاحب الكشف أيضاً لأن الأمام فخر الإسلام جوز إطلاق الجمع على الاثنين مجازاً ليحصل الفرق بين العام المخصوص والجمع المنكر (فصل وإذا خص من العموم

شئ) سواء كان المخصص متصلا أو منفصلا (لم يصير اللفظ) المخصوص منه البعض (مجازا فيما بقى) بعد التخصيص بل هو حقيقة فيه مطلقاً ونقله امام الحرمين عن جماهير الفقهاء وابن برهان عن جماهير العلماء وحكاه ابن الحاجب عن الحنابلة قال الجلال الحلى لأن تناول اللفظ للبعض بعد التخصيص كتناوله له بلا تخصيص له وذلك تناول حقيقى اتفاقا فليكن هذا تناول حقيقيا أيضاً اهـ . وأيضاً بعد إخراج المخصص من البعض يسبق البعض الباقي إلى الفهم والسبق إلى الفهم من من أمارات الحقيقة ورد الأول بأن تناول المذكور لا يوجب كونه حقيقة لأن كونه حقيقة قبل التخصيص لم يكن من حيث كونه متناولاً للباقي حتى يكون بقاء تناول مستلزماً لبقاء كونه حقيقة بل من حيث إنه مستعمل في ذلك المعنى الذى ذلك الباقي بعض منه و بعد التخصيص مستعمل في الباقي مع غيره وذلك هو ما وضع له و بعده مستعمل فيه وحده وهما متنايران فقد استعمل بعد في غير ما وضع له كذا يؤخذ من حواشى الرسالة البيانية وفي شرح البدخشى على المهاج والجواب أن تناول له قبل التخصيص لكونه جزء المراد و بعده من حيث إنه كل للقرينة فهو فيه مجاز قطعاً ومن سبق الفهم إلى الباقي به أنه المراد إنما هو بقرينة المخصص لا بالوضع فهو مجاز قطعاً اهـ . ولا يخفى أن أصحاب هذا القول قائلون بأن العام المخصص مستعمل في بعض ما وضع له في أفراد معناه أى بعض جملة الأفراد التى هى معناه فهم لا يقولون بأن عموم مراد تناولاً وهو غير ما اختاره ابن السبكي تبعاً لوالده من أن عموم مرادتنا ولا فيكون مستعملاً عندهما في تمام ما وضع له الذى هو جملة الأفراد فهما جازمان بكونه حقيقة لكونه مستعملاً في ما وضع له والتخصيص قصر العام على بعض أفراد أى قصر حكم العام على بعض أفراد لا لفظه فلفظه باق على استعماله في عموم الأفراد إرادة لاحقاً فلا اشتراك ولا مجاز وفي سلم الوصول إنهم إن أرادوا بقولهم يعنى القائلين إنه حقيقة أن إرادة الاستغراق في العام المخصوص باقية تعقلاً بحيث يتعقل الكل ففى كل مجاز كذلك فإن تعقل الحقيقة باق فلا يضر المجازية وإن أرادوا إرادة الاستغراق استعمالاً بأن يكون مستعملاً فيه فلا شك أن

الحكم في العام المخصوص إنما هو على البعض والمعتبر الاستعمال الذي يكون مناطا للحكم فلا إرادة للاستفراق استعمالا بل للبعض فالجازية أو الإشتراك لازم على أنه لو كان مستعملا في الكل مع كون الحكم على البعض يتضمن لغوا ضرورة أن الحكم على البعض يتم بالبعض فإرادة البعض الآخر معه لغو وتام الكلام في سلم الوصول فانظره (وقالت المعتزلة بصير) اللفظ العام بعد التخصيص (مجازا) فيما بقي قال العلامة الإنبائي نقله الإمام الرازي عن جمهور أصحابنا والمعتزلة كآبي على وابنه واختاره البيضاوي وابن الحاجب والصفى الهندي قال ابن برهان في الأوسط وهو المذهب الصحيح ونسبه الكيا الطبري إلى المحققين ونقله في المنحول عن القاضي أبي بكر وحكاه الشيخ في تعليقه وسليم في التقریب عن المعتزلة بأسرها وأكثرت الحنفية منهم عيسى بن أبان وغيره قال : قلت وبه جزم الدبوسي والبدخشي والبرزدي وحكوه عن اختيار العراقيين من الحنفية كذا في البحر المحيط وهذا القول نصره السكال ابن الهمام في تحريره وقال إمام الحرمين إنه حقيقة ومجاز باعتبارين حقيقة باعتبار تناول البعض ومجاز باعتبار الاقتصار عليه ، قال الإمام القشيري ولا بعد أن يكون اللفظ حقيقة من وجه ومجازا من وجه إنما الحال كونه حقيقة ومجازا من وجه واحد قال الصفی الهندي وهو أجود المذاهب بعد القول بأنه مجاز مطلقا ، وجزم به في المنحول واستدل القائلون بأنه مجاز مطلقا بأن العام حقيقة في استفراق الأفراد فاستعماله في بعضها بعد التخصيص مجاز لاستعماله في غير ماوضع له وبأنه لو كان حقيقة في البعض لكان مشتركا لفظيا بين الكل والبعض والإشتراك خلاف الأصل وبأنه لو كان حقيقة في البعض لكان مشتركا لفظيا بين الكل والبعض والإشتراك خلاف الأصل وبأنه لو كان حقيقة في البعض لما احتيج عند الإطلاق إلى قرينة ، وأما قولهم إنما يكون مجازا أن لو كانت إرادة الباقي بوضع ثان واستعمال ثان وليس كذلك بل هنا إرادته بالوضع الأول والاستعمال الأول وإنما طرأ عدم إرادة البعض وذلك لا يوجب التغيير في الاستعمال فجوابه بأن الحقيقة أن إرادة الثاني بالوضع الأول من حيث

انه داخل في تمام المعنى الوضعي المراد باللفظ وأما بعد التخصيص فهو مراد على أنه تمام المعنى المراد فهو معنى لا بد منه من وضع ثان واستعمال ثان ان كان له الوضع فالإشتراك وإلا فالجواز والكلام في إرادة البعض الباقي بخصوصه بقرينة التخصيص (وقال) الشيخ أبو الحسن (الكرخي) تقدمت ترجمته (إن خص العام بلفظ متصل) المراد به ما لا يستعمل بنفسه (كالإستثناء والشرط) والصفة والبديل والغاية (لم يعد مجازاً) ، بل هو حقيقة فيه (وإن خص بمنفصل صار مجازاً) ، لأن ما لا يستقل جزء من المقيد فالعموم بالنظر اليه خاصة ، أي فالعام الذي خص بذلك منظور فيه للفظ باعتبار ذلك القيد فعمومه بالنظر للأفراد المقيدة بذلك القيد وما يشتمل وليس جزءاً من المقيد فلا يكون العموم بالنظر اليه فلا ينظر إلى اللفظ من حيث التقييد بل اليه بدونه ، وهو بذلك شامل لجميع الأفراد فالباقى بعض مدلوله فلم يصح كونه حقيقة فيه ، وهذا القول اختاره الإمام في الحصول ونقله الماوردي عن القاضي أبي بكر الباقلاني ، وقال انه آخر قولييه وشو مذهب أبي الحسين البصري صاحب المعتمد في أصول الفقه الذي أخذ منه الفخر الرازي كتابه في أصول الفقه وإيضاح قول الكرخي كما في سلم الوصول وسلم الثبوت وشرحه أن قولك مثلاً اكرم الرجال إن كانوا هاشميين وإن كان مركباً يدل جزؤه على جزء ، معناه لكن بعد التركيب صار جملة شرطية موضوعة لتعليق مضمون جملة الشرط ، فالقصد بالحكم في مثل هذا أنه متى تحقق الشرط تحقق الجزاء وليس فيها سوى هذا الحكم غير أن بعض الرجال مثلاً لا يوجد فيه هذا الشرط فلا ينجز فيه هذا الحكم ، بل هو مسكوت عن حكمه وأما في الصيغة فبعد أن يقيد جنس الموصوف بالصفة يعتبر العموم في أفراد المقيد فقط ويحكم عليه ويكون المحكوم عليه مركباً تقيدياً عاماً في أفراد الحكم والحكم عليه فقط وهذا لا يمنع من أن العام الذي هو جزء المركب لا زال مستعملاً في معناه لا قصر ولا تخصيص إلا بحسب تحليل المعنى ، وأما بالنظر إلى الحكم فهو باعتبار على التفصيل الذي ذكر وكذا يقال في العام المغنيا بغاية يكون الحكم فيها على أفراد الجنس المغنيا بغاية ، وأما في بدل البعض فالمراد

من العام كل الأفراد ولكن لا لأن يتعلق بها التصديق والتكذيب ، بل لأن يصدق أو يكذب ببدله وما عداه مسكوت عنه ، وأما في الاستثناء فالعام باق على عمومته كما كان ، لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي بعد الاستثناء لا أن العام مستعمل في الباقي فقد صرح بذلك أبو الحسين فقد نقل عنه في المعتمد أن العام في صورة التخصيص غير المستقل ليس حقيقة ولا مجازاً ومجموع الأمرين من العام والاستثناء أى مثلاً حقيقة فإن هذا المجموع هو الموضوع للباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات وإلى مذهب القاضي حسين ذهب الحنفية فإنه لم يعرف الخلاف بين الحنفية في أن العام المقرون بشرط أو صفة أو غاية واستثناء أو بدل بعض حقيقة وليس مجازاً ، وإنما الخلاف فيما خص بمستقل فإنه لاستقلاله يفيد حكماً مخالفاً للحكم فيعارض العام بقدر ما دل عليه من أفراد العام فيدل على أن العام مخصوص اه . ملتقطاً من سلم الوصول وغيره (وهو قول القاضي أبي بكر الأشعري) وهو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر القاسم المعروف بالباقلاني كان على مذهب أبي الحسن الأشعري ومؤيداً اعتقاده وناصراً طريقته وكان في علمه أوحده زمانه انتهت إليه الرياسة في مذهبه وكان موصوفاً بجودة الذهن وسرعة الجواب توفي آخر يوم السبت ودفن في يوم الأحد لسبع بقين من ذي القعدة سنة ثلاث واربعمائة والباقلاني نسبة إلى الباقلان وبيعها اه . وفي طبقات الشافعية للعلامة السبكي في ترجمة القاضي أبي الطيب الطبري في الجزء الثالث صحيفة مائة وسبعة وسبعين ما نصه : (وإذا أطلق الشيخ أبو اسحق الشيرازي وغيره من العراقيين لفظة القاضي مطلقاً في زمن الفقه فإياه يعنون كما أن امام الحرمين وغيره من الخراسانيين يعنون بالقاضي القاضي الحسين والأشعرية في الأصول يعنون القاضي أبا بكر بن الطيب الباقلاني والمعتزلة يعنون عبد الجبار الاستربادي) اه . وإذا أطلق الإمام في أصول اللغة فالمراد به الإمام فخر الدين الرازي (فالدليل على المعتزلة خاصة) القائلين بأن العام بعد التخصيص يصير مجازاً فيما بقي (هو أن الأصل في الاستعمال الحقيقة) ولا يصار إلى المجاز إلا بدليل يدل عليه ، بل الدليل وهو المخصص قام على عدم ارادة البعض

ثم سبق إلى الفهم الباقي والسبق من أمارات الحقيقة ولم يتجدد وضع واستعمال ، بل الاستعمال في الباقي بالوضع الأول والمجاز يحتاج إلى تحديد وضع واستعمال ثان أو يقال الأصل في الاستعمال الحقيقة ولا يصار إلى المجاز إلا بدليل وهنا العام بخصوص عمومه مرادتنا ولا لا حكماً ، أى أنه مستعمل في جميع أفرادها التي هي تمام المعنى وكون الحكم خاصاً ببعضها لا ينافي أنه مستعمل في جميعها ، فوجب أن يكون حقيقة لأنها اللفظ المستعمل في معناه وهنا كذلك ، ثم القول بمجازية العام بخصوص في الباقي ليس خاصاً بالمعزلة ، بل قال به كثيرون من المذاهب الآخر كما علم مما تقدم فالخصوصية في قوله على المعزلة خاصة ، إنما هي بالنسبة إلى من فرق بين المخصص المتصل والمنفصل على أنه يصلح أن يقيمه على الجميع وإن كان غير تام بقسميه بما ذكرناه (وقد وجدنا الاستثناء والشرط في الاستعمال كغيرها من أنواع الكلام) كذا في جميع النسخ والظاهر أن في الكلام سقطاً كما يدل عليه السياق والسياق والأصل هكذا والدليل على من فرق أنا قد وجدنا الاستثناء والشرط في الاستعمال كغيرها من أنواع الكلام ، يعنى من المخصصات المنفصلة في أن المقصود بهما واحد وهو التخصيص ، وهو بيان ما لم يرد باللفظ العام ، فلا معنى للفرق يجعل هذا حقيقة وذاك مجازاً (فدل على أن ذلك حقيقة) والعرف يقول إن ما يستقل ليس جزءاً من المقيد فلا يكون العموم بالنظر إليه فلا ينظر إلى اللفظ من حيث التقييد ، بل إليه بدونه وهو بدونه شامل لجميع الأفراد ، فالباقي بعض مدلوله فلم يصح كونه حقيقة فيه ومنع سبق الباقي إلى الفهم بعد التخصيص بدون قرينة ، لأن الكلام في إرادة الباقي بخصوصه لا في إرادة الباقي ضمن الكل وهذا يحتاج إلى قرينة ولا يسبق إلى الفهم بدونها وهو مارة المجاز ، وإما إرادة الكل مع كون الحكم على البعض فهذا يتضمن لغواً من الكلام الخ ما تقدم ، (والدليل على الجميع) أى من قال بمجازيته مطلقاً ، ومن قال بالفرق بين المخصص المتصل والمنفصل (أن اللفظ) العام (تناول كل واحد من الجنس فإذا خرج بعضه بالدليل بقي الباقي على ما اقتضاه اللفظ وتناوله فكان حقيقة فيه) وقد علمت الفرق بين التناولين

والاقتضاءين ومن قال إنه مجاز مطلقاً استدلل بأن الكلام في العام المخصوص وحده وهو الموصوف لا المجموع من المخصص والمخصص وبأنه لو لم يكن الموصوف متناولاً لم يكن المتصل به مخصصاً ، لأن التخصيص إخراج بعض ما يتناول اللفظ ولا شك أن هذه الأشياء من المخصصات فيكون مجازاً وهذا مردود بأنه إن أراد بقوله وهو الموصوف وحده العام بقطع النظر عن الصفة فغير مسلم لأنه ليس محكوماً عليه بل المحكوم عليه هو المجموع والعام جزء منه والصفة جزء آخر ، وقوله لو لم يكن الموصوف وحده متناولاً لم يكن المتصل به مخصصاً لا ينافي ما نقول من أن المجموع حقيقة في المعنى التركيبي وذلك مدار الحكم قطعاً اهـ .

﴿ باب ذكر ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز ﴾ (وجملته) يعني جملة الكلام فيه (أنه يجوز تخصيص الفاظ العموم) مطلقاً (وأما تخصيص ما عرف في نحوى الخطاب) يعني مفهوم الموافقة كتخصيص ما عرف من قوله عز وجل (ولا تقل لها أف) فإنه يدل بمنطوقه على تحريم التأفیف و بمفهومه الموافق على تحريم الضرب والشم والحبس بالدين وسائر أنواع الإيذاء ، فلا يجوز تخصيص هذا المفهوم بأن يجوز حبسها لدين عليهما لولدهما بحديث لى الواجد يحل عرضه وعقوبته (لأن التخصيص إنما يلحق القول) فهو من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعانى (وهذا معنى القول ولأن تخصيصه نقض المعنى الذى تعلق به) النهى (الآتى أنه لو قال لا تقل لها أف) كان معناه المفهوم منه لا تؤذها فيشمل سائر أنواع الإيذاء فهو منقول من الأخص للاعم عرفاً فلو قال بعد ذلك (ولكن اضر بهما كان مناقضة) وهى لا تجوز فبطل تخصيص الفحوى (فصار كتخصيص القياس) نفسه وهو لا يجوز فإنه لو قيل بتحريم الربا فيما عدا الأثمان بعلة الطعم ثم قيس سائر المطعومات من المكيلات الموزونات ثم خص من سائر المطعومات المقيسة السفرجل مثلاً بجواز بيعه متفاضلاً كان ذلك مناقضة وإبطالا للقياس من أصله لأن علة حرمة بيع المطعومات بجنسها متفاضلاً هى الطعم وهى موجودة فيه ، فإذا انقلب الأمر فيه إلى الجواز مع وجود علة التحريم كان ذلك مناقضة

وابطالا للقياس من أصله ، وأما تخصيص القياس لغيره من النصوص الشرعية فجائز على خلاف في أنه يشترط في تخصيص العام القطعي أن يخص أولا بقطعي مثله أولا أولا يشترط أو أن يكون جليا أو مطلقا ولا اعتداد من قال إنه لا يجوز التخصيص بالقياس مطلقا ومثال ذلك تخصيص العموم بقوله تعالى (وأحل الله البيع) بقوله تعالى (وحرم الربا) للمبين بالسنة بالأشياء الستة المذكورة في الحديث ثم خص من العموم المذكور سائر المطاعم المقيسة على المطاعم المذكورة بعلقة الطعم مثلا ، هذا وفي الإبهام القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد فالواحد لا يجوز تخصيصه ، لأن التخصيص إخراج من كل ولا يعقل ذلك في الواحد واعتراض القرافي بأن الواحد يندرج فيه الواحد بالشخص وهو يصح إخراج بعض أجزائه لصحة قولك رأيت زيدا وتريد بعضه وإن تعذر إخراج الجزئيات فينبغي التفصيل والذي يقبل التخصيص إما أن يكون عمومه من جهة اللفظ أو من جهة الاجتهاد أى الإستنباط فالأول مثل اقتلوا المشركين ، فإن الحكم يشمل كل مشرك ، وخص منه الذمي والمستأمن والمهادن ، والثاني ثلاثة أشياء ، الأول العلة واختلاف في تخصيصها كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى في كتاب القياس ، فإن في هذه المسألة المسماة بالنقض مثل نهى الشارع عن بيع الرطب بالتمر وتعليله بإياه بالنقصان عند الجفاف وجدنا هذه العلة في العرايا أعنى بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر على وجه الأرض مع أن الشارع جوزه فيها الثاني مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب وغيره من أنواع الأذى فالتخصيص فيه جائز بشرط بقاء الملفوظ وهو التأفيف في مثاله هذا ومنع الشيخ أبو إسحق الشيرازي جواز التخصيص بمفهوم الموافقة محتجا بأن التخصيص من عوارض الألفاظ وعلى الأول يجوز تخصيص حبس الوالد في دين الولد فإنه مبق للملفوظ وقد صحح الغزالي جواز حبس الوالد في دين الولد سواء كان دين نفقة أو غيرها صغيرا كان أو كبيرا وتبعه عليه المصنف يعنى البيضاوى في الغاية القصوى وصح صاحب التهذيب وغيره خلافا له . قال العلامة العطار في حواشيه على جمع الجوامع الراجح عندنا معاصر الشافعية عدم الحبس

كلاماً السكية أيضاً . (فصل وأما تخصيص دليل الخطاب) أى مفهوم المخالفة (فيجوز لأنه كالنطق فجاز تخصيصه فإذا قال فى سائمة الغنم زكاة فدل على أنه لا زكاة فى المعلوفة) وهو عام يشمل المعلوفة حولاً كاملاً ونصفه وأقله قدرأ تعيش بدونيه بلا ضرر أو بضرر بين قصد به قطع النوم أم لا ؟ وإذا كان كذلك (جاز أن يخص لآزكاة فى المعلوفة فيحمل على المعلوفة حولاً كاملاً أو نصفه فأقل قدرأ لا تعيش بدونيه أو تعيش بدونيه لكن بضرر بين أو بلا ضرر بين اسكن قصد قطع السوم فلا تجب زكاتها دون معلوفة (وهى المعلوفة قدرأ تعيش بدونيه بلا ضرر بين ولم يقصد به قطع السوم فإن هذه تجب زكاتها وفى الابهاج الثالث يعنى الذى عموميه من جهة المعنى مفهوم المخالفة وقد قال الشيخ أبو اسحق يحتمل أن يجوز تخصيصه وأن لا يجوز وجزم المتأخرون منهم المصنف يعنى البيضاوى بجوازه فيجوز أن تقدم الدلالة على ثبوت مثل حكم المذكور لبعض المسكوت عنه الذى ثبت فيه بالمفهوم خلاف ما ثبت للمنطوق ويعمل بذلك جمعاً بين الدليلين وقد شرط المصنف تبعاً لصاحب الحاصل فى هذا القسم أن يكون المخصص راجعاً وهو شرط لم يذكره الإمام والظاهر عدم اشتراطه لأنه لا يشترط فى المخصص الرجحان ومثاله ما روى الشافعى واحمد وابن خزيمة وابن حبان فى صحيحهما والحاكم فى المستدرک وقال على شرط الشيخين من حديث ابن عمر أنه صلى الله عليه وسلم قال : « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث » ومفهوم هذا قاض بأنه إذا لم يبلغهما يحمل الخبث وروى الدارقطى أنه صلى الله عليه وسلم قال : إن الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غير ريحه أو طعمه فيجمع بينهما ويقصر مفهوم إذا بلغ الماء على الراكذ وهذا على الجارى فيقال : إذا لم يبلغ الماء قلتين وكان جارياً لم ينجس إلا بالتغير وهذا هو القول القديم قال الرافعى واختار طائفة من الأصحاب اهـ . لكن قوله قال الشيخ أبو اسحق يحتمل أن يجوز تخصيصه ويحتمل أن لا يجوز ليس كما هو مذکور هنا فى اللع ، فلعل ذلك من اختلاف النسخ أو أنه قال ذلك فى كتاب آخر أو أن القائل غير أبى اسحق الشيرازى ، (فصل وأما النص فلا يجوز تخصيصه كقوله صلى الله عليه وسلم لأبى بردة يحزبك

ولا يجوزىء أحداً بعدك) حديث أبي بردة في الصحيحين وقال فيه عندى جزعة خير من مسنة فقال اذبحها ولا يجوزىء أحداً بعدك ، وإنما لم يجوز تخصيص النص (لأن التخصيص أن تخرج بعض ما يتناول اللفظ أو هذا لا يصح في النص على شىء بعينه (فصل وكذلك ما وقع من الأفعال لا يجوز تخصيصها لما بينا فيما تقدم أن الفعل لا يجوز أن يقع على صفتين فيخرج أحدهما بدليل) فهو قبل البيان يحمل (قال دل الدليل على أنه لم يقع إلا على صفة من الصفتين لم يكن ذلك تخصيصاً) بل بيان للمجمل ﴿ باب بيان الأدلة التى يجوز التخصيص بها وما لا يجوز ، والأدلة التى يجوز التخصيص بها ضربان متصل ﴾ وهو ما لا يستقل بنفسه من اللفظ بأن يقارن العام رأى لا يستعمل إلا مقارناً للعام لعدم استقلاله فاندفع أن التعريف المذكور يشمل أن يقال لا تقتلوا أهل الذمة متصلاً بقوله اقتلوا المشركين ، مع أنه من المنفصل قطعاً وشمل هذا التعريف جميع أقسام المتصل (ومنفصل) وهو ما يستقل بنفسه ولا يكون متعلقاً باللفظ الذى ذكر فيه العام (فالمتصل هو الاستثناء) بمعنى مجموع إلا أو إحدى أخواتها مع متعلقها كما هو المناسب للوصف بالاتصال ، ويمكن أن يريد نفس الإخراج لأنه يفيد التخصيص (والشرط) أى صيغته لأن الكلام فى الخصاص المتصل والمراد بالصيغة الجملة من أداة الشرط وفعله التى يحصل بها التخصيص لا الأداة فقط (والتقييد بالصفة) أى تقييد العام بالصفة فيتخصص بها والمراد بالصفة هنا ما أفاد معنى فى الموصوف من نعت أو حال أو غيرها فخرجت الكاشفة لعدم إفادتها معنى (ولها أبواب تأتى إن شاء الله تعالى وبه الثقة وأما المنفصل فضربان) ضرب (من جهة العقل وضرب من جهة الشرع فالذى من جهة العقل ضربان أحدهما يجوز ورود الشرع بخلافه وذلك ما يقتضيه العقل من براءة الذمة) من التكليف الشرعية وقد ورد الشرع بخلافه وهو اشتغال ذم المكلفين بالتكاليف الشرعية (فهذا) أى ما اقتضاه العمل من براءة الذمة (لا يجوز التخصيص به) مثلاً قول الشارع فى الغنم السائمة زكاة ، ولو قال بعد ذلك فى الغنم زكاة ، فإن منطوق هذا إيجاب الزكاة فى الغنم سائمة كانت أو معلوفة فالقائلون

بعدم اعتبار المفهوم يقولون عدم إيجاب الزكاة في العلوفة حكم عقلي وعدم أصلي ثابت بحكم العقل قبل مجيء الشرع فلا يكون مخصصا لعموم قوله في الغنم زكاة ، لأن ما اقتضاه العقل وورد الشرع بخلافه الحكم فيه للشرع لا للعقل وهو ما ذكره بقوله (لأن ذلك إنما يستدل به لعدم الشرع فإذا ورد الشرع) بخلافه (سقط الاستدلال به وصار الحكم للشرع والثاني ما) اقتضاه العقل و (لا يجوز ورود الشرع بخلافه وذلك مثل ما دل عليه العقل من نفى الخلق عن ذاته) وصفاته فيجوز التخصيص به (أى بما اقتضاه العقل وورد الشرع بوفاقه ، ومعنى ذلك أنه يعلم من جهة العقل أن المراد بصفة العام خصوص ما لا يحمله العقل وليس المراد أن العقل صلة للصيغة نازلة بمنزلة العقل بالكلام ، ولكن المراد ما قدمناه من أننا فعلم بالعقل أن مطلق الصيغة لم يرد تعميمها كذا قال العلامة الباقلاني (ولهذا خصصنا قوله تعالى خالق كل شيء) في الصفات والذات (وقلنا المراد به) أى بكل شيء (ما خلا الصفات) والذات (لأن العقل قد دل على أنه لا يجوز أن يخلق صفاته) وذاته لاستحالة تعلق القدرة بهما لأن القدرة من صفات التأثير والذي يقبل التأثير هو الممكن لا غير فاذا تعلقت به القدرة أثرت فيه الوجود أو العدم وغيرهما مما تخصصه الإرادة والواجب لا يقبل التأثير ولا التأثير وكذا المستحيل (فخصصنا العموم به) وقلنا المعنى الله خالق كل شيء ممكن وأن الله على كل شيء قدير ، وفي المستصفي فإن قيل كيف يكون العقل مخصصا وهو سابق على أدلة السمع والمخصص ينبغي أن يكون متأخرا ولأن التخصيص إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ وخلاف المعقول لا يمكن أن يتناوله اللفظ أجيب بأنه قال قائلون لا يسمى دليل العقل مخصصا لهذا الحال وهو نزاع في العبارة فإن تسمية الأدلة مخصصة تجوز فقد ذكر أن تخصيص العام محال لكن الدليل يعرف إرادة المتكلم وأنه أراد باللفظ الموضوع لمعنى العموم معنى خاصا وقد تقدم أن التخصيص بيان ما لم يرد باللفظ العام ودليل العقل يجوز أن يبين لنا أن الله تعالى ما أراد بقوله خالق كل شيء نفسه وذاته وصفاته وأن تقدم دليل العقل فهو موجود عند نزول

اللفظ وإنما يسمى مخصصاً بعد نزول الآية لا قبله ، وأما قولهم لا يجوز دخوله تحت اللفظ فليس كذلك بل يدخل تحت اللفظ من حيث اللسان ولكن يكون قائله كاذباً ولما وجب الصدق في كلام الله تعالى تبين أنه يمتنع دخوله تحت الإرادة مع شمول اللفظ له من حيث الوضع اه وفي الإيهاج ويمكن أن يقال إن الآية على عمومها ودعوى تخصيص العقل فيها باطلة وذلك لوجهين أحدهما أن المخاطب لا يدخل في عموم خطابه عند جماعة من الأصوليين ولعله اختيار الشافعي ولذا لو قال نساء العوالم طوالق لم تطلق امرأته على أحد الوجهين، الوجه الثاني أن لفظة شيء لا تطلق على الله على أحد المذهبين للمتكلمين لوجهين الأول عدم الإذن والثاني أنها مأخوذة من الأحداث المشاءة والحديث ليس بقديم والله تعالى قديم . وأما قوله تعالى (قل أي شيء أكبر شهادة) فلعله لا يرى الوقف على قوله قل الله اه . قال ابن القيم في بدائع الفوائد فائدة عزيزة الوجود واحتج المعترلة على محلوقية القرآن بقوله تعالى (خالق كل شيء) ونحو ذلك من الآيات فأجاب الأكثرون بأنه عام مخصوص يخص محل النزاع كسائر الصفات من العلم ونحوه قال ابن عقيل في الإرشاد ووقع لي أن القرآن لا يتناول هذا الإخبار ولا يصلح لتناوله ، قال لأن به حصل عقد الإعلام بكونه خالقاً لكل شيء وما حصل به عقد الإعلام والإخبار لم يكن داخلاً تحت الخبر قال ولو أن شخصاً قال لا أتكلم اليوم كلاماً إلا كانت كذباً لم يدخل إخباره بذلك تحت ما أخبر به قال ابن القيم ثم تدبرت هذا فوجدته مذكوراً في قوله تعالى في قصة مريم « فإما ترين من البشر أحداً فقولي إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسياً » وإنما أمرت أن تسأل عن ولدها فقولها فلن أكلم اليوم إنسياً به حصل إخبار بأنها لا تكلم الإنس ولم يكن ما أخبر به داخلاً تحت الخبر وإلا كان قولها هذا مخالفاً لنذرها اه منه في آخر الجزء الرابع (فصل وأما الذي من جهة الشرع فوجوه نطق الكتاب والسنة ومفهومها وأفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم وإقراره وإجماع الأمة والقياس) فأما الكتاب الخاص « فيجوز تخصيص الكتاب » العام (به) بالخاص من الكتاب عند الجمهور خلافاً للبعض ثم اختلف

المجوزون في كيفية الجواز هل هو مطلق أو مقيد فقال الشافعي ومالك يجوز تخصيصه به مطلقاً تقدم الخاص أو تأخر علم التاريخ أو جهل ، وسواء كانا متلاصقين أم لا ؟ وقال أبو حنيفة وأصحابه والقاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين يجوز مقيداً أعني إذا علم تأخر الخاص إذ لو علم تقدمه لنسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارف بينهما فيسقطان إلا أن أبا حنيفة وأصحابه قالوا إنما يخصه إذا اتصل الخاص المستقل المتأخر بالعام إذ لو تراخى كان ناسخاً لا مخصصاً فيبقى العام قطعياً حتى لم يحز تخصيصه بالقياس ، وخبر الواحد خلافاً للقاضي والإمام فإنهما قالوا الخاص المتأخر يخصه ، اتصل به أو لم يتصل كقوله تعالى : (والحصانات من الذين أتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتهم أجورهم) فإن هذه عطف على الطيبات في قوله تعالى (اليوم أحل لكم الطيبات) أو أنها مبتدأ والخبر محذوف لدلالة ما تقدم عليه ، أي حل لكم خص به قوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) فهذه الآية تعم الكتابيات قيل لأن من جحد نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام فقد أنكر معجزاته وأضافها إلى غيره تعالى وهذا هو الشرك بعينه ولأن الشرك وقع في مقابلة الإيمان فيما بعد ولأن الله تعالى أطلق الشرك على أهل الكتاب في قوله تعالى (وقالت اليهود عزيز بن الله) وقالت النصارى (المسيح بن الله) إلى قوله تعالى : (عما يشركون) فتكون هذه مخصوصة بآية المائدة والحاصل أن الحنفية والشافعية على نسخ هذه الآية بما في آية المائدة السابقة إلا أن الشافعية يقولون بالتخصيص دون النسخ ومبنى الخلاف أن قصر العام بكلام مستقل تخصيص عند الشافعية ، ونسخ عند الحنفية خص أيضاً قوله تعالى : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) الشامل للحوامل وغير المدخول بهن قوله تعالى (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) وخص قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فإلكن عليهن من عدة تعتدونها) وخص قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً) بقوله تعالى (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) وخص قوله تعالى (حرمت

عليكم الميتة) بقوله (أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً) وقوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) خص بقوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم) والمتصل خمسة وقعت في القرآن أحدهما الإستثناء نحو (فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا) والوصف نحو (من نسائكم اللاتي دخلتم بهن) والشرط نحو (فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً) والغاية نحو (ولا تقر بهن حتى يظهرن) والبدل نحو (والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) ويجوز تخصيص السنة به ، أى بالكتاب لقوله تعالى وأنزلنا عليك الكتاب تبيناً لكل شيء) والسنة من جملة الأشياء فتدخل تحتها ولقوله تعالى : (لتبين للناس ما نزل إليهم) أى تبين للناس بالسنة وبالكتاب ما نزل إليهم من الكتاب أو السنة وما من عند الله لقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى) ومن أدلة الجواز الوقوع ومن أمثلته قوله تعالى (حتى يعطوا الجزية) خص بقوله صلى الله عليه وسلم (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) وقوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) خص بعموم نبيه صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في الأوقات المكروهة وبإخراج الفرائض وقوله : (ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلى حين) خص بعموم قوله عليه الصلاة والسلام « ما أبين من الحى » فهو ميت وقوله تعالى (والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم) خص بعموم قوله لا تحل الصدقة لغنى ولا لذى مرة سوى وقوله تعالى (فقاتلوا التي تبغى) خص بعموم قوله عليه الصلاة والسلام إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار (ومن الناس من قال لا يجوز) تخصيص السنة بالكتاب وهم بعض أصحاب الشافعى وبعض المتكلمين وعن أحمد بن حنبل روايتان واستدلوا بقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) جعله ميئناً للكتاب فلا يكون الكتاب ميئناً للسنة ، وقد عرفت بما قدمناه عدم دلالة على المطلوب مع كونه معارضاً بما هو أوضح دلالة والوقوع أكبر دليل على ذلك وأقام الدليل على ذلك بقوله : « والدليل على جوازه هو أن الكتاب مقطوع بوضوح طريقه والسنة غير مقطوع بطريقها فإذا جاز تخصيص الكتاب به » أى بالذكور

من السنة «فتحخيص السنة به» أى بالكتاب «أولى» والحل أن الكل وارد على لسانه فهو المبين تارة بالقرآن وتارة بالسنة «فصل وأما السنة» الخاصة «فيجوز تخصيص عام» الكتاب بها «أما فيما إذا كانت متواترة أو مشهورة علم اتصال ذلك التخصص لعام الكتاب أو جهل التاريخ لأنه حينئذ يحمل على المقارنة فيجوز بالاتفاق ، وأما إذا كانت متواترة أو مشهورة وعلم تقدمها ينسخها العام عند الحنفية وتخصص العام عند الشافعية والمالكية وإن علم تراخيها فتنسخ العام فى قدر ما يتناولاه عند الحنفية ، وعند الشافعية والمالكية تكون مخصصة ثم تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة اجماع كما قاله الأستاذ أبو منصور ، وقال الآمدى لا أعرف فيه خلافا وقال الشيخ أبو حامد الإسفراينى لا خلاف فى ذلك إلا ما يحكى عن داود فى إحدى الروايتين اهـ وأما تخصيص الكتاب فاختلف فيه فقال مالك والشافعى واحداً رحمهم الله يجوز مطلقا واستدلوا على جوازه على الإطلاق بأنه لو لم يجز لم يقع لأن الوقوع يستلزم الجواز لكنه وقع وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم (لا يرث القتال) رواه الترمذى عن أبى هريرة مرفوعا ولفظه القتال لا يرث وقوله عليه الصلاة والسلام «لا يتوارث أهل ملتين» رواه أبو داود وابن ماجه مع زيادة خص به قوله عز وجل (يوصيكم الله فى أولادكم) الشامل للقاتل وغيره وفيه أن التخصص حقيقة لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء لأن الميراث من باب الولاية ، فالحديث لأحكام الآية، وقوله عليه الصلاة والسلام «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» رواه مسلم خص به قوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم) وفيه أن التخصيص بدلالة قوله (وأن تجمعوا بين الأخيتين) فإنه معال بالإفضاء الى قطعة الرحم وهو موجود هنا فالتخصيص بمفهوم الآية الموافق فلا يكون تخصيصا بخبر الواحد، بل الحديث الشريف لأحكام ما دل عليه قوله (وأن تجمعوا بين الأخيتين بالدلالة وقوله صلى الله عليه وسلم) نحن معاصر الأنبياء لا نورث (خص به عموم قوله تعالى (يوصيكم الله فى أولادكم) وفيه أن عموم الأولاد فى المخاطبين وهم الأمة ورسول الله صلى الله عليه وسلم ليس مخاطبا بها ولو سلم فالتخصيص به تخصيص بالإجماع ، وكذا التخصيص بالأحاديث

السابقة للآية المتقدمة تخصيص بالاجماع ، وهناك دليل آخر أقامه المصنف لهم في قوله تعالى والدليل على جواز ذلك الخ «وقال بعض المتكلمين لا يجوز تخصيص الكتاب» والسنة المتواترة (بخبر الواحد مطلقا خص بقطعي أولا أو لم يخص به واليه ذهب بعض الحنابلة والمعتزلة وطائفة من أهل العراق، قال العلامة العطار، قال الزكشي: هذا خلاف موضعه في خبر الواحد الذي لم يجمعوا على العمل به ، فإن اجمعوا عليه كقوله عليه الصلاة والسلام (لا ميراث لقاتل ولا وصية لوارث) ونهيه عن الجمع ، بين المرأة وأختها فيجوز تخصيص العموم به بلا خلاف ، لأن هذه الأخبار بمنزلة المتواترة لانعقاد الإجماع على حكمها وإن لم يجمعوا على روايتها به عليه ابن السمعاني وإنما منعوا ذلك ، لأن الكتاب والسنة المتواترة مقطوع بهما والآحاد مظنون والمقطوع أولى من المظنون ، ويأتي جوابه فيما أقامه المصنف من الدليل واستدلوا أيضاً على ذلك بأنه لو جاز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد لجاز نسخهما به واللازم منتف بالاتفاق على أنه لا يجوز في المتواترة بالآحاد وبيان للضرورة أن كل واحد منهما تخصيص ، لكن أحدهما وهو النسخ في الأزمان والآخر تخصيص في الأعيان ، وأجيب بأن التخصيص أهون من النسخ لأن النسخ رفع الحكم بالكلية بخلاف التخصيص ولا يلزم من تأثير الشيء في الأضعف أن يكون يؤثر في الأقوى قال التاج وهذا الدليل وجوابه يتشيان على طريقة عدم جواز نسخ المتواترة بالآحاد وهي طريقة فيها نظر لأن جماعة نقلوا الاتفاق على الجواز وجعلوا محل الخلاف الوقوع اه وقال عيسى بن أبان بن صدقة القاضي تفرقه على محمد بن الحسن ولزمه لزوما شديداً وكان هلال بن يحيى يقول ما في الإسلام قاض أفقه من عيسى ، وكان كثير الحديث ، مات بالبصرة سنة إحدى وعشرين ومائة (إن دخله) أي العام من الكتاب والسنة المتواترة (التخصيص بدليل) قطعي ثبوتا ودلالة جاز بعد ذلك تخصيصه بخبر الواحد والقياس ، وإن لم يدخله التخصيص بدليل قطعي ابتداء لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ابتداء ، وهذا هو قول الحنفية ، قال في سلم الوصول : استدل الحنفية بأن العام قطعي من كل وجه ، لأن المتن متواتر والعام قطعي الدلالة والخبر

ظنى متناً لأنه خبر الواحد فلا يخص، وبعد التخصيص بالقطعي يتساويان في الظنية لأن العام المخصوص ظنى، بل الخبر أقوى منه لأجل معارضة القياس على المخصص الذى هو أضعف من الخبر، ثم إن كان الخبر مقارناً بالتخصيص، وإن كان متأخراً ينبغى أن يكون ناسخاً لأن المخصص وإن كان ثابتاً يجب مقارنته على ما هو التحقيق، وإن كان غير معلوم التاريخ فينبغى أن يعمل بالخبر ويؤول العام بالتخصيص بقوته من العام وقد تقدم أن الصحيح أن غير المعلوم التاريخ يحمل على المقارنة، ولذا خصوا البيوع الفاسدة الثابت فسادها بأخبار الآحاد من عموم قوله تعالى: (وأحل الله البيع) وذلك لأنه قد خص بقطعي مجمل، وهو قوله: (وحرم الربا) وقد بينته السنة بالأشياء الستة، وقد قيس عليها كل ما وجد فيه علة الربا وهى الجنسية والقدر أعنى الكيل والوزن فيحرم بيعه بجنسه متفاضلاً وقد خص من عموم البيع كل ما قيس عليها مما وجد فيه علة الربا ثم خص سائر البيوع الفاسدة الثابتة بأخبار الآحاد من ذلك العموم لمساواتها لها فى الظنية اهـ (والدليل على جواز ذلك) أى تخصيص عام الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد مطلقاً (أنهما دليلان أحدهما خاص) ظنى المتن لكونه خبر واحد غير معصوم قطعي الدلالة لأن الخاص قطعي «والآخر عام» قطعي المتن لتواتره ظنى الدلالة لأن العام ظنى فكل منهما قوة من وجه وقد تعارضاً فوجب الجمع «فقضى بالخاص منهما على العام» وفى هذا إعمال الدليلين ورد على من قال من المتكلمين بعدم جواز التخصيص عام الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد لظنيته وقطعيتها لأن الظنية والقطعية لم تكونا من كل وجه وهذا الدليل مبنى على أن العام ظنى الدلالة والحنفية لا يسمون ذلك بل يقولون إن العام قطعي الدلالة والخبر الخاص ظنيتهما والجمع بين العام والخاص بما يوافق الخاص إنما يكون عند المعارضة وعدم الترجيح وهنا قد وجد ما يرجح عام الكتاب، أما على أنهما قطعيان فلا أن قطعية دلالة الخبر ضعيفة لضعف ثبوته، لأن الدلالة فرع الثبوت وإذا كان فى الثبوت شبهة فى الدلالة بطريق الأولى ففيه شبهتان شبهة فى ثبوت الخبر وشبهة فى الدلالة بخلاف قطعية الكتاب، إذ فيه شبهة فى الدلالة فقط

فلا مساواة فلا تعارض فلا جمع ، بل يقدم الراجح ، وأما على أنهما ظنيان فلأن أخبار
الآحاد عامة في الأكثر بمقدار ما يصح له فعلى فرض ظنية العام يكون خبر الآحاد كونه
عاماً فيما يتناوله ظنى المتن والدلالة فهو أضعف من الكتاب ومن الضروريات ترجيح
الراجح ثم قصر العام على البعض إنما يكون تخصيصاً عند الحنفية يجوز بعده التخصيص
بخبر الواحد والقياس إذا كان بمستقل مقارن ولو حكماً كما إذا جهل التاريخ والقصد
بغير المستقل ليس بتخصيص كما أنه ليس بنسخ فلا يجوز بعده التخصيص بخبر
الواحد والقياس والقصر بالمستقل المتراخى نسخ لا تخصيص والقصر بالمستقل المقارن
ولو حكماً هو المخصص دون غيره وهو الذى أجاز ابن أبان بعده تخصيصه بخبر الواحد
والقياس وهو مذهب الحنفية « كما لو كانا » أى العام والخاص « من الكتاب »
وهذا قياس مع الفارق عند الحنفية لأنهما قطعيان ثبوتاً ودلالة والتخصيص مبناه على
معارضة العام للمخصص وهى إمامتكون إذا تساوى الدليلان قوة وثبوتاً وغير ذلك وخبر
الواحد مع عام الكتاب ليس كذلك « والدليل على من فرق » وهو عيسى ابن
إبان « بين أن يكون » العام « قد خص بغيره » أى غير خبر الواحد وهو الدليل
القطعى ثبوتاً ودلالة (هو أنه) أى الحال والشأن (إنما خص) عام الكتاب (به)
أى بالخاص من خبر الواحد (إذ دخله) أى عام الكتاب (التخصيص) بدليل
قطعى (لأنه) أى الخاص (يتناول الحكم بلفظ غير محتمل) فهو قطعى دلالة وإن
كان ظنياً ثبوتاً ومحل التخصيص الدلالة لا الثبوت وقد تقدم أن قطعية دلالة الخبر
ضعيفة لأنها فرع الثبوت وأيضاً أخبار الآحاد عامة في الأكثر بمقدار ما تصح فهى
ظنية أيضاً وأيضاً خبر الواحد مظنون الدلالة لأنه يحتمل المجاز والنقل وغيرهما مما يمنع
القطع (والعموم يتناوله) أى الحكم على جميع الأفراد (بافظ محتمل) للتخصيص لأن
التخصيص فى العمومات شائع بمعنى أنه لا يخلو عام عن التخصيص إلا قليلاً بمعونة
القرآن كقوله تعالى (ان الله بكل شىء عليم) حتى صار قولنا ما من عام إلا وقد
خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام العارى عن التخصيص ظاهراً يحتمل أن يكون
مقصوراً على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص والاحتمال المذكور ينافى

القطع الذي ادعيتوه فيخص العام لكونه ظنيا بالظن ابتداء ولذا قال (وهذا المعنى) وهو التناول بلفظ محتمل (موجود) في العام (وإن لم يدخله التخصيص) بدليل قطعي فحيث جاز التخصيص بخبر الواحد الخاص بعد التخصيص الأول بقطعي لهذا المعنى فليجز قبله أيضاً لتحقق هذا المعنى فيه أيضاً وهو أن التناول بلفظ محتمل وهذا الدليل لا إلزام فيه على الحنفية لأن التناول عندهم قبل التخصيص بلفظ غير محتمل لكونه قطعياً ثبوتاً ودلالة والخاص ظني ثبوتاً ودلالة واحتمال العام للتخصيص احتمال غير ناشيء عن الدليل أى ليس بمستند اليه ولا ينافي القطع بالمعنى المراد فإن كثرة التخصيص بالمعنى المذكور لا تصلح أن تكون دليلاً على اقتصار الحكم على بعض المسميات في عام لم يقارنه مخصص اهـ وفي الاتقان ومن أمثلة ما خص بالحديث قوله تعالى (وأحل الله البيع) خص منه البيوع الفاسدة وهي كثيرة بالسنة وحرم الربا خص منه العرايا بالسنة وآيات المواريث خص منها القاتل والمخالف في الدين بالسنة وآية تحريم الميتة خص منها الجراد بالسنة وآية ثلاثة قروء خص منها الأمة بالسنة وقوله (ماء طهوراً) خص منها المتغير بالسنة وقوله : والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) خص منه ما دون ربع دينار بالسنة (ويجوز تخصيص) لفظ (السنة) العام (بالسنة) أى باللفظ الخاص منها المتواترة بالمتواترة والآحاد بالآحاد والآحاد بالمتواترة والمتواترة بالآحاد خلافاً للحنفية في الأخير ثم تخصيص السنة بالسنة مطلقاً قولاً كانت أو فعلاً أو تقريراً لأن الخاص مبين للعام تقدم أو تأخر أو جهل التاريخ لأنه أقوى منه وهذا عند الشافعي ومن وافقه وعند العراقيين من الحنفية إن تأخر العام ينسخ الخاص وإن تأخر الخاص ينسخ العام بقدره وإن وردا معاً خصص العام بالخاص وإن جهل التاريخ فالوقف أو يؤخر المحرم احتياطاً مثال التخصيص بالفعل ما إذا فصل الرسول صلى الله عليه وسلم فعلاً مخالفاً لعام كان تخصيصاً له في حقه عليه الصلاة والسلام كما إذا قال الوصال حرام على كل مسلم أو استقبال القبلة لقضاء الحاجة حرام على كل مسلم ثم واصل الصوم أو استقبال القبلة في قضاء الحاجة ، وأما الأمة فإن ثبت وجوب اتباع الأمة في ذلك الفعل

بدليل خاص مثل أن يقول اتبعوني في الوصال أو الاستقبال لقضاء الحاجة كان ذلك تخصيصا للعام المتقدم عند الشافعية في حق الأمة ونسخاله عند الحنفية، وإن ثبت بعام مثل قوله فاتبعوني فقيه ثلاثة مذاهب الأول تخصيص دليل الاتباع للعام السابق فتبقى الحرمة على الأمة في ذلك الفعل واختاره ابن الحاجب

الثاني العمل بآية الاتباع الثالث الوقف، وأما التقرير فكما إذا فعل واحد من المكلفين فعلا مخالفا لعام وعلم الرسول ذلك ولم يفكره كان تقريره مخرجا من العام ما قرره بالنسبة إلى ذلك الفاعل لأن سكوته عليه مع العلم به دليل الجواز اتفاقا، غير أن الشافعية يقولون إن ذلك تخصيص مطلقا سواء كان مقارنا أو متأخرا والحنفية يقولون إن لم يكن العلم بالفعل في مجلس ذكر العام، بل كان متأخرا فنسخ وإن قارن ولو حكما فخصص، ثم إن ظهرت علة مشتركة بين الفاعل وغيره تعدى الحكم إلى غير الفاعل بالقياس أو بقوله صلى الله عليه وسلم (إنما قولي لامرأة كقولي لمائة امرأة) ثم إن تعدى الحكم بالقياس وكان التقرير متأخرا فلا يعمل بالقياس عند الحنفية، لأن العام بعد نسخ الحكم في بعض أفراد قطعي في الباقي عندهم فلا نسخ بالقياس، نعم إن كانت العلة مفهومة لغة أو عرفا للشارع قطعاً كان التعدي مأخوذاً بدلالة النص، لأن القياس المسكوت حينئذ إما أولى بالحكم من الحكم المنطوق به أو مساو فنسخ على ما هو الصحيح من نسخ العبارة بالدلالة بعد التخصيص وعند الشافعية يعمل بالقياس مطلقاً لأن العام مخصوص بالتقرير مطلقاً فهو في المخصوص به وظنى في الباقي وإن لم تظهر علة مشتركة بين الفاعل وغيره فالتخيار عند الحنفية عدم التعدية لأن التعدية من غير جامع غير مقبولة وقال الإمام السبكي من الشافعية المختار عندنا بالتعميم مطلقاً، وإن لم يظهر الجامع ما لم يظهر ما يقتضي التخصيص بذلك وذلك لقوله صلى الله عليه وسلم (حكى على الواحد حكى على الجماعة) وأجاب الحنفية عن ذلك الحديث بأنه مخصوص إجماعاً بما علم فيه عدم الفارق لاختلاف المكلفين في بعض الأحكام، وهنالك يعلم عدم الفارق لأن الكلام فيما لم يعلم فيه الجامع بل علم

أن عموم العام يمنع ثبوت حكم ذلك الفاعل في غيره من المكلفين وتام الكلام في سلم الوصول فانظره، وأما تخصيص السنة بالقولية بالقولية فاذكره المصنف بقوله مثل قوله صلى الله عليه وسلم في شاة ميمونة رضى الله عنها كما رواه ابن عباس (هلا أخذتم إهابها فد بغموه فانتفعتم به) قالوا إنها ميتة قال إنما حرم أكلها؟ متفق عليه إلا أن قوله فد بغموه ليس في البخارى وفي رواية الدارقطنى أو ليس في الماء والقرظ ما يطهرها كذا في الدراية تخريج أحاديث الهداية فهذا الحديث وأمثاله (يخص به قوله صلى الله عليه وسلم) في حديث عبد الله بن عكيم، قال أنا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل موته بشهر وان (لا تنتفعوا من الميت بشيء) كذا في اللع ولفظ الحديث أن لا تنتفعوا من الميت بإهاب ولا عصب رواه ابو داود والترمذى والنسائى وغيرهم قال الترمذى هو حديث حسن وقد روى هذا قبل موته بشهر وروى بشهرين وروى باربعين يوماً فهذا الحديث عام في النهى عن الانتفاع بجلد الميتة قبل دبغه وبعد دبغه والأخبار السابقة تخصه للنهى مما قيل بجواز الانتفاع بعد الدباغ والخاص مقدم على العام ومخصصة لعموم قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) وهو عام في الجلد وغيره على أنه لا تعارض بين الحديثين لأن الإهاب الجلد قبل دبغه ولا يسمى إهاباً بعده كما قال الخليل بن احمد والنصر بن شميل وأبي داود السجستانى والجوهري وغيرهم فالنهى لما قبل الدبغ تصريحاً (ومن الناس من قال لا يجوز) تخصيص السنة العامة بالسنة الخاصة سواء كانتا متواترتين أو آحادين أو أحدهما متواترة والأخرى آحاداً (من جهة أن السنة جعلت بياناً) لغيرها وهو الكتاب قال (وأزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) فلو جعلت السنة بياناً انفسها لافتقر البيان (فلا يجوز أن يفتقر البيان إلى بيان) وأجيب بأنه وقع كما رأيت والبيان يجوز أن يكون مبيناً عند اختلاف الجهة والحل (وقال بعض أهل الظاهر) كداود وطائفة (يتعارض الخاص) من السنة مطلقاً متواتراً كان أو آحاداً (والعام) مطلقاً متواتراً كان أو آحاداً في القدر الذى يختلفان فيه فلا يقضى الخاص على العام فيه ولا العام على الخاص ويتمسك في العام في بقية المسميات التى لم يتناولها

الخبر الخاص وحينئذ يحتاج في المتعارضين إلى مرجح (وهو قول القاضى أبى بكر
الأشعرى والدليل على ما قلناه) من أنهما دليلان أحدهما عام والآخر خاص فقضى
بالخاص على العام (يحىء إن شاء الله تعالى) فى فصل تعارض اللفظين فإن قال
فيه إن الخاص أقوى من العام لأن الخاص يتناول الحكم بلفظ لا احتمال فيه والعام
يتناوله بلفظ محتمل فيه فوجب أن يقضى بالخاص عليه وهذا الدليل بعينه قد تقدم
من المصنف فى فصل تخصيص الكتاب بالسنة من قوله والدليل على من فرق
هو أنه إنما خص لأنه يتناول الحكم الخ وهذا الدليل قائم على القائلين بأنهما يتعارضان
وأما القائلون بأن السنة جعلت بياناً فلا يجوز أن تفتقر إلى بيان عند اختلاف
الجهة والمحل ﴿ فصل وأما المفهوم ﴾ أعلم أن المنطوق دلالة اللفظ على معنى فى محل
النطق بأن يكون ذلك المعنى حكماً للمذكور والمفهوم دلالة على معنى لا فى محل
النطق بأن يكون ذلك المعنى حكماً لغير المذكور ثم المفهوم ينقسم إلى ما ذكره
المصنف بقوله (فقد بان فحوى الخطاب) معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه ،
أى تنسبت من مراده مما تكلمه ، أى وجدت رأيته وفى الحديث تنسموا روح
الحياة ، أى وجدوا نسيمها (ودليل الخطاب) وهو مفهوم المخالفة وهو أنواع يأتى
ذكرها (فأما فحوى الخطاب فهو التنبيه بالأدنى على الأعلى) فالأول كقوله تعالى
(ولا تقل لهما أف) فانه سبحانه وتعالى نبه بالأدنى الذى هو منع قول أف على
الأعلى الذى هو منع الضرب والشتم والحبس بالدين وسائر أنواع الإيذاء والثانى
كقوله تعالى (ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك) فنبه سبحانه
وتعالى بأداء القنطار على أداء مادونه من باب أولى اه . وصاحب جمع الجوامع قال
مفهوم الموافقة يسمى فحوى الخطاب إن كان أولى ولحنه إن كان مساوياً وقيل
لا يكون الموافقة مساوياً اه . والمصنف جعل اللحن اسماً لما دل عليه اللفظ من
المضمر الذى لا يتم الكلام إلا به كقوله تعالى (وأسأل القرية) واللحن فى اللغة
معناه المعنى وقد يطلق اللحن على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج عن الصواب
(ويجوز التخصيص به) أى بمفهوم الموافقة وقد نقل فى شرح المختصر والإجماع

على التخصيص بمفهوم الموافقة يعنى إذا كان جلياً اهـ . أى لا يختلف الفقهاء فيه لأنه حينئذ إما أولى بالحكم من المنطوق أو مساوياً له باتفاق وإذا لم يكن كذلك فلا يخص إلا إذا خص بعبارة قاطعة فإن العام بعد التخصيص يصير ظنياً بالتجاوز كما فى تخصيص القياس ، بل هذا أولى بما قلنا ومن إنه أقوى من العام ان هذا أى مفهوم الموافقة فى قول الشافعى رحمة الله عليه يدل على الحكم بمعناه ، إلا أنه معنى جلى ، يعنى أن دلالة الدليل على المعنى الموافق للحكم المنطوق قياسية أى بطريق الأولى أو المساوى المسمى بالقياس الجلى والعلة الجامعة فى المثال المذكور الإيذاء وهو قول الإمام الشافعى فى الرسالة وإمام الحرمين والإمام الرازى والقياس الجلى ما قطع فيه بنفى الفارق أو كان ثبوته احتمالاً ضعيفاً ، وفى قوله إلا أنه معنى جلى إشارة إلى دفع ما عسى أن يقال أن المفهوم لا يعارض المنطوق بضعفه والتخصيص مبناه على معارضة المخصص للمخصص ولا معارضة هنا فأشار إلا أنه معنى جلى فكان كالمنطوق فيصح مخصصاً ، وعلى قول يدل على الحكم بلفظه ، أى بطريق المنطوق لا مدخل للقياس فيه لفهم الحكم من غير اعتبار قياسى ، وقال الغزالى والآمدى من قائلى هذا القول فهمت الدلالة عليه من السياق والقرائن لامن مجرد اللفظ فلولاً دلالتها فى آية الوالدين على أن المطلوب بها تعظيمهما واحترامهما ما فهم منها من منع التأنيب منع الضرب إذ يقول القائل لغرض صحيح لبعده لا تشتم فلاناً ، ولكن اضربه ولولا دلالتها فى آية مال اليتيم على أن المطلوب حفظه وصيانته ما فهم من منع أكله منع إحراقه ، إذ قد يقول القائل : والله ما أكلت مال فلان ويكون قد أحرقه فلا يحث ؛ والدلالة عليه حينئذ مجازية من إطلاق الأخص على الأعم فأطلق المنع من التأنيب فى آية الوالدين وأريد المنع من الإيذاء وأطلق المنع من أكل مال اليتيم فى آيته وأريد المنع من اتلافه اهـ جمع الجوامع وشرحه للحلى فالعلاقة الأخصية والأعمية والقرينة الصارفة عن أداء المعنى الحقيقي السياق القاطع بان المراد التعظيم اهـ . وقيل نقل اللفظ للدلالة على الأعم عرفاً بدلاً عن الدلالة على الأخص لغة فيكون حقيقة عرفية (كالنص) قال الجلال الحلى كثير من العلماء

على أن الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياس كما هو ظاهر كلام المصنف ، ومنهم من جعله تارة مفهوماً وأخرى قياساً كالبيضاوى ، فقال الصفي الهندي لا تنافى بينهما لأن المفهوم مسكوت ، والقياس الحاق مسكوت بمنطوق ، قال المصنف : وقد يقال بينهما تناف ، لأن المفهوم مدلول للنظ لا فى محل النطق والقياس غير مدلول له اهـ ومثال تخصيص المنطوق بمفهوم الموافقة ما رواه أبو داود من قوله عليه الصلاة والسلام (لى الواجد محل عرضه وعقوبته) أى حبسه فانه يعم الوالدين وخص منه الوالدان بمفهوم قوله تعالى (فلا تقل لها أف) فيحرم حبسهما للولد وهو ما نقل عن المصنف وصححه النووي ومن أمثلته ما إذا قال من دخل دارى فاضربه ، ثم قال إن دخل زيد فلا تقل له أف (وأما دليل الخطاب الذى هو مقتضى النطق فيجوز تخصيص العموم به لأنه دليل شرعى ، وإذا كان كذلك فيخص به جمعاً بين الدليلين مثاله ما رواه ابن ماجه وغيره الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه فانه يدل بمنطوقه على أن الماء لا ينجس عند عدم التغير وإن لم يكن قلتين ، وما رواه ابن ماجه وغيره إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث ، فإنه يدل بمفهومه الذى هو مفهوم شرط على أن ما دون القلتين ينجس ، وإن لم يتغير فيكون هذا المفهوم تخصيصاً لمفهوم الأول ، وقال أبو العباس بن سريج لا يجوز التخصيص به ، أما فيما إذا كان مفهوم شرط فلعدم حجيته والتخصيص به مبنى على كونه حجة شرعية وعلى التبرز للمفهوم أضعف دلالة من المنطوق فيكون التخصيص به تقديماً للضعف على الأقوي ، وأما فى مفهوم الشرط القائل به ابن سريج فلأن دلالة العام على ما دل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المفهوم وأجيب عن هذا الدليل بأن المقدم عليه منطوق خاص لا ما هو من أفراد العام ، فالمفهوم إذا عورض بأحد أفراد العام مقدم عليه ، لأن إعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما . والخالف لا يسلم هذا التفصيل لأنه لا فرق عنده بين منطوق خاص ومنطوق هو من أفراد العام ، لأن كلا ظاهر فى معناه وأما إعمال الدليلين فإما يكون إذا تعادلا وإلا فالترجيح (وهو قول أهل العراق) والظاهر أنه أراد به الحنفية وجزم به الإمام فى المنتخب بعدم جواز التخصيص به وصرح

به في الحصول (لأنه عندهم ليس بدليل) شرعى حتى يخص به وعلى التبرز لا يلزم من كون مفهوم المخالفة دليلا شرعيا أن يخص العام لأن العموم إذا كان منطوقا فهو دليل متفق على حجيته ومفهوم المخالفة مختلف في حجيته، وما اتفقوا على حجيته أرجح مما اختلفوا فيه بلا شبهة ولا يصار إلى الجمع بين الدليلين بإعمالهما إلا بعد تعادلها، أما مع وجود الراجح فالواجب على المجتهد أن يعمل بالراجح (والكلام في المفهوم) في كونه دليلا شرعيا أولا (يجب أن شاء الله تعالى) في فصل دليل الخطاب وهو ما ذكره فيه بقوله: والدليل على ما قلناه أن الصحابة اختلفت في إيجاب الغسل من غير انزال فقال بعضهم لا يجب، واحتجوا بدليل الخطاب في حديث الماء من الماء ومن أوجب ذكر أن الماء من الماء منسوخ اهـ. أى مفهومه بحديث إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل والنسخ لا يكون إلا بحكم شرعى لعدم أصلى، فدل على ما ذكرناه أى من أن المفهوم دليل شرعى لأن الفريقين اتفقا على حجتيه وكلام المانعين على هذا سيجيء إنشاء الله تعالى، وعندنا هو دليل كالنطق في أحد الوجهين، لأنه من مقتضيات اللفظ أى مدلولاته إلا أنه خفي لأن استفادته بواسطة أن التخصيص بالذكر لا بد له من فائدة غير التخصيص بالحكم متفهمين التخصيص وكذا القياس في وجهه الآخر (لأنه مسكوت فهم من منطوق) وعلى أى حال كان جاز التخصيص به.

﴿فصل في تعارض اللفظين﴾ حقيقة التعارض هو تفاعل من العرض وهو الناحية والجهة كان الكلام المتعارض يقف بعضه في عرض بعض أى ناحيته وجهته فيمنعه من النفوذ إلى حيث وجه وفي الاصطلاح تقابل الدليلين على سبيل الممانعة وقد منع جماعة وجود دليلين ينصبهما الله في مسألتين متكافئتين في نفس الأمر بحيث لا يكون لأحدهما مرجح قالوا ولا بد أن يكون أحدهما أرجح من الآخر في نفس الأمر، وإن جاز خفاؤه على بعض المجتهدين ولا يجوز تعارضهما في نفس الأمر من كل وجه قال أكيا وهو الظاهر من مذهب عامة الفقهاء وهو المنقول عن الشافعى وقرره الصيرفى في شرح الرسالة، فقال قد صرح الشافعى بأنه لا يصح عن النبى صلى الله

عليه وسلم أبداً حديثان متضادان ينفي أحدهما ما يثبت به الآخر من جهة العموم والخصوص والإجمال والتفصيل إلا على وجه النسخ وإن لم يحده اهـ . كذا في ارشاد الفحول وفي التلويح من باب المعارضة والترجيح واعلم أن في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة ، لأنه إنما يتحقق التعارض إذا اتحد زمان ورودهما ولا شك أن الشارع تعالى وتقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل أحدهما سابقاً والآخر متأخراً ناسخاً للأول من الكتاب لكن لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض ، وللتعارض شروط الأول التساوي في الثبوت فلا تعارض بين الكتاب وخبر الواحد إلا من حيث الدلالة عند الشافعية ، الثاني التساوي من حيث القوة فلا تعارض بين المتواتر والاحاد بل يقدم المتواتر بالاتفاق كما نقله إمام الحرمين ، الثالث اتفاقهما مع اتحاد الوقت والمحل والجهة فلا تعارض بين النهي عن البيع وقت النداء مع الإذن به في غيره إذا تعارض لفظان ظاهراً بأن يدل كل واحد منهما على خلاف ما يدل عليه الآخر كلا أو بعضاً ، وقوله لفظان خرج به الفعلان فلا يتعارضان كما جزم به في المختصر والمنهاج وفيه بحث ذكره ابن القاسم في الآيات البيّنات والفعل والنطق في تعارضهما تفصيل مذكور في المطولات وللتعارض صور بينها المصنف بقوله فلا يخلو ، إما أن يكونا خاصين . أى متساويين في الخصوص ، بأن يصدق كل واحد منهما على ما يصدق عليه الآخر أو عامين أو أحدهما خاصاً أى بالنسبة للآخر بأن يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر ، وإن كان عاماً في نفسه والآخر عاماً أى بالنسبة للأول بأن يصدق على بعض ما يصدق عليه الأول وزيادة عليه أو كل واحد منهما عاماً من وجه خاصاً من وجه آخر بأن يكون بكل منهما جهة عموم بالنسبة للآخر وجهة خصوص كذلك فيصدق كل واحد منهما من جهة عموم على الآخر وزيادة ، ويصدق كل واحد منهما من جهة خصوصه على بعض ما يصدق عليه الآخر فالصور أربع فإن كانا خاصين وتساويا في القوة والخصوص أو في الخصوص لا في القوة فلا يخلو من ثلاثة أحوال : أولها أن يتأخر ورود أحدهما عن الآخر ، مثل أن يقول الشارع إقتلوا

المرتد ولا تقتلوا المرتد وصلوا ما لها سبب عند طلوع الشمس ولا تصلوا ما لها سبب عند طلوع الشمس ، فهذا لا يجوز أن يرد إلا في وقتين ويكون أحدهما ناسخاً للآخر ، لكن لا يطلب التاريخ أولاً ليكون المتأخر ناسخاً والمتقدم منسوخاً مع إمكان الجمع ، بل يطلب الجمع أولاً وجوباً ولو كان أحدهما متأخراً ولا عبرة بالانفصال الزماني مع قطع النظر عن التنافر فإن أمكن الجمع بين المتعارضين بأي وجه كان بشرط تعمق النظر وغوص الفكر جمع كما في حديث أنه صلى الله عليه وسلم توضأ وغسل رجليه وهذا مشهور في الصحيحين وغيرهما وحديث أنه توضأ أورش الماء على قدميه وهما في النعلين رواه النسائي والبيهقي وغيرهما فجمع بينهما بأن الرش في حال التجديد كما في بعض الطرق أن هذا وضوء من لم يحدث ، وكما في حديث الدباغ المتقدم وحديث لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب ، مع أنه متأخر عنه فجمع بينهما بأن الإهاب اسم للجلد قبل دبغه ، فإن لم يمكن الجمع ، فإن عرف التاريخ أي تاريخ ورود أحدهما عن الآخر بعينه نسخ الأول بالثاني سواء كانا معلومين أو مظهرين آيتين أو خبرين أو أحدهما آية والآخر خبراً عند من يجوز النسخ عند اختلاف الجنس ، وأما من يمنعه فيمتنع عنده النسخ في هذا القسم الأخير ، وهذا إذا كان المتقدم قابلاً للنسخ أما إذا لم يقبل النسخ كصفات الله تعالى فإن كانا معلومين قال الإمام يثسا قطان ويجب الرجوع إلى دليل آخر واعتراض عليه النقشواني بأن المدلول إن لم يقبل النسخ يمتنع العمل بالتأخر فلا يعارض المتقدم ، بل يجب أعمال المتقدم كما كان قبل ورود المتأخر ، وإن كانا مظهرين طلب الراجح وإن لم يتساويا في الخصوص بأن كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً فيعمل بالقطعي سواء علم تقدم أحدهما على الآخر أم لم يعلم ، وسواء تقدم القطعي أم الظني ، ونافي الأصول أن يحل المتأخر منهما بأن لم يعلم تقدم ولا تقارن فإن كانا معلومين فيثسا قطان ورجع إلى غيرهما لأنه يجوز في كل واحد منهما أن يكون هو المتأخر وإن كانا مظهرين تعين الترجيح وثالثها أن يعلم مقارنتهما فإن كانا معلومين فقد قال الإمام إن أمكن التخيير بينهما تعين القول به فإنه إذا تعذر الجمع لم يبق إلا التخيير

ولا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر بقوة الإسناد لما علمت أن العلوم لا تقبل الترجيح، قال ولا يجوز الترجيح كما يرجع إلى الحكم نحو كون أحدهما نافياً أو مثبتاً حكماً شرعياً، لأنه يقتضي طرح المعلوم بالكلية انتهى، ولم يذكر حكم القسم الآخر وهو عدم إمكان التخيير بينهما، وإن كانا مظهرين تعين الترجيح، أي إذا لم يمكن الجمع، وإن أمكن وجب الجمع ولا يصار إلى الترجيح، وإن أمكن كل منهما فالجمع أولى من الترجيح على الأصح، فإن لم يمكن الجمع فيعمل بالأقوى فإن تساوى في القوة فالتخيير اهـ ابهاج بزيادة إلا أنه ذكر جميع هذا في العامين وقال: لو كان الدليلان خاصين فحكمهما حكم المتساويين في القوة والعموم من غير فرق قال المصنف (وإن لم يعرف وجب التوقف) هذا على قول صاحب جمع الجوامع وشرحه يمتنع تعادل القاطعين وكذا الأمارتين من غير مرجح لأحدهما في نفس الأمر على الصحيح فإن توهم التعادل أي وقع في وهم المجتهد أي ذهبه تعادل الأمارتين فالتخيير بينهما في العمل والتساقط فيرجع إلى غيرها أو الوقف عن العمل بواحد منهما أو التخيير بينهما في الواجبات والتساقط في غيرها أقوال أقربها للتساقط مطلقاً كما في تعارض البيهقيين اهـ قال العلامة العطار قوله التخيير أي الخيرة فيه في الاجتهاد للمجتهد وفي الفتوى المفتى وقوله فيرجع إلى غيرها قال الهندي وغيره وهي البراءة الأصلية وقوله الوقف عن العمل أي إلى وجود مرجح لأحدهما فيعمل به بخلاف التساقط اهـ. وإن كانا عامين مثل أن يقول من بدل دينه فاقتلوه، ومن بدل دينه فلا تقتلوه، وصلوا عند طلوع الشمس، ولا تصلوا عند طلوع الشمس، فيطلب الجمع بينهما أولاً ولا عبرة بمجرد التراخي، فإن أمكن الجمع جمع كما قال المصنف، فهذا إن أمكن استعمالها في حالين، حيث لا مانع شرعاً من الحمل عليه (كما قال صلى الله عليه وسلم خير الشهود من شهد قبل أن يشهد) هذا الحديث أخرجه مسلم ومالك وأبو داود والترمذي بخير زيد بن خالد رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ألا أخبركم بخير الشهود الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها)؟ قال مالك هو الذي يخبر بالشهادة التي لا يعلم بها الذي هي له فيأتي بها الإمام فيقضى له بها كذا في

التيسير وهو معنى اللفظ الذى أورده المصنف ، وقال شر الشهود من شهد قبل أن يستشهد ، وفى التيسير عن عمران بن حصين رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (خير القروى قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم) قال عمران لا أدرى أذكر بعد مرتين أو ثلاثة ثم يأتى بعدهم قوم يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن ، زاد فى روايته ويحلفون ولا يستحلفون ، أخرجه الخمسة زاد فى رواية الشيخين وللمزمذى عن ابن مسعود تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته ، قال وقوله ويظهر فيهم السمن يحتمل أنهم يحبون التوسع فى المآكل والمشارب وهى أسباب السمن ، وقيل المعنى يحبون الاستكثار من الأموال ، ويدعون ما ليس لهم من الشرف ويفخرون بما ليس لهم من الخير كأنه استعار السمن فى الأحوال عن السمن فى الأبدان اهـ . وعلى هذا فما أورده المصنف إنما هو بالمعنى لا باللفظ ، ووجه المعارضة فيه أن الموصول فى الحديثين عام فى كل شهادة بدون استشهاد وقد حكم فى أحدهما بالشرية وفى الآخر بالخيرية وهما متنافيان لكن أمكن الجمع بينهما بحمل كل منهما على حال غير الحال الذى حمل عليه الآخر فلذا قال المصنف ، فقال أصحابنا الأول محمول عليه أى على من شهد وصاحب الحق لا يعلم أن له شاهداً متحماً للشهادة ، فإن الأولى له أن يشهد ، أى أى يخبر المشهود له ليشهد عند قاض ، وإنما حمل على ذلك لأن المبادرة عند القاضى تقتضى ذمها مطلقاً (والثانى محمول عليه) ، أى من شهد (إذا علم صاحب الحق أن له شاهداً فلا يجوز للشاهد أن يبدأ بالشهادة قبل أن يستشهد لعدم الحاجة إلى المبادرة حينئذ وهذا الجمع مروي عن يحيى بن سعيد شيخ مالك وهنا طريقان آخران فى الجمع الاول أن المراد بالاول شهادة الحسبة وهى ما لا يتعلق بحقوق الأدميين المختصة بهم ويدخل فى الحسبة ما يتعلق بحق الله تعالى أو ما فيه شائبة منه كالصلاة والوقف والوصية العامة ونحوها والثانى المراد به الشهادة فى حقوق الأدميين المختصة والطريق الثانى أن المراد بقوله من شهد قبل أن يستشهد المبالغة فى الإجابة فيكون لقوة استعداده كالذى أتى بها قبل أن يسألها كما يقال فى حق

الجوار إنه يعطى قبل الطلب وإن لم يمكن استعمالها في حالين فلهما ثلاثة أحوال لأنه إما أن يعلم تأخر ورود أحدهما عن الآخر ويكون معروفاً بعينه فينسخ المتأخر المتقدم سواء كانا معلومين أو مظنونين آيتين أم خبرين أم أحدهما آية والآخر خبراً عند من يجوز النسخ عند اختلاف الجنسين وإلا فيجب إعمال المتقدم كما كان قبل ورود المتأخر، وإما أن يجهل بأن لم يعلم تأخر ولا تقارن ولم يمكن الجمع فإن كانا معلومين فيتسايطان ويجب الرجوع إلى غيرهما لأن كلا منهما يحتمل أن يكون هو المنسوخ احتمالاً على السواء، وإن كانا مظنونين وجب الرجوع إلى الترجيح فيعمل بالأقوى فإن تساوى تأخير المجتهد كذا في الابهاج شرح المنهاج وإنما فرق بين المعلومين والمظنونين لما صرح به الإمام من عدم قبول المعلوم الترجيح وأما إن كان يعلم مقارنتهما فإن كانا معلومين وتغذر الجمع فإن أمكن التخيير تعين القول به ولا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر بقوة الاسناد لأن العلوم لا تقبل الترجيح ولا بما يرجع إلى الحكم نحو كون أحدهما نافياً أو مثبتاً لأنه يقتضى طرح المعلوم بالكلية وهو غير جائز وإن كانا مظنونين ولم يمكن الجمع تعين الترجيح فيعمل بالأقوى فإن تساوى في القوة قال الإمام فالتخيير اهـ . وقدمنا عن صاحب جمع الجوامع أن في صورة الجهل بالتاريخ أقوالاً التخيير أو التسايط أو الوقف وهو ما ذكره المصنف بقوله (وجب الوقف) عن العمل بواحد منهما ومثال ما توقف فيه إلى ظهور مرجح قوله تعالى أو ما ملكت أيما نكم وقوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين فالأول يجوز الوطء بملك اليمين والثاني يفيد التحريم وتوقف في ذلك لـكن الفقهاء رجحوا التحريم بدليل منفصل وهو أن الأصل في الأبضاع التحريم فهو أحوط من الحل الذي هو مقتضى الأول إذ العمل به يخلص من المحذور يقينا بخلاف العمل بالحل لاحتمال المحذور فيقع فيه اهـ . والخفية قالوا ان التعارض إنما هو عند المجتهد فقط وأنه لا فرق بين الظنى والقطعى وقالوا حكم التعارض النسخ ان علم المتقدم والمتأخر ويكونان قابلين له والا يعلم المتقدم منهما فالترجيح إن أمكن ويعمل بالراجح وتقديم المرجوح خلاف المعقول بالاجماع وإلا فالجمع بقدر الامكان للضرورة وان

لم يمكن الجمع يتساقطا لأن في العمل بأحدهما على اليقين ترجيحاً بلا مرجح والقول بالتخيير مما لا وجه له عندهم لأن أحدهما منسوخ كما هو الظاهر أو باطل والتخيير بينهما هو حكم الله بينه وبين ما هو ليس حكمه فإذا تساقطا فالمصير في الحادثة إلى مادونهما مرتبة أن وجد فإن كان التعارض بين الآيتين فالمصير إلى خبر الواحد وإن كان بين الخبرين فالمصير إلى أقوال الصحابة أو القياس وإن لم يوجد الأدنى فالعمل بالأصل فإن العمل بالأصل عند عدم الدليل أصلي متأصل في هذا الباب ثم الجمع بين العامين المتعارضين بالتنويع وفي المكلفين بالتقييد في كل منهما بقيد مغاير للآخر وفي الخاصين بالتبعيةض بأن يحمل أحدهما على حال والآخر على حال أخرى وفي العام والخاص بتخصيص العام به (كالقسم الذي قبله) في الأحكام المارة (وإن كان أحدهما عاماً) مطلقاً (والآخر خاصاً مطلقاً) فله أحوال أحدها أن يعلم تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام فيكون الخاص حينئذ ناسخاً للعام بالاتفاق بالنسبة لما تعارض فيه وهو ما دل عليه الخاص من أفراد العام ولا بجميع أفرادها في المستقبل وإنما كان ناسخاً بالاتفاق لاستلزام التخصيص هنا تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممنوع ثانيها أن يتأخر الخاص عن وقت ورود الخطاب بالعام دون وقت العمل به فالأكثر على أنه تخصيص للعام وأحال المعتزلة ذلك لمنعهم تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو قول بعض أصحاب الشافعي كما سيذكره المصنف ثالثها أن يتأخر العام عن ورود الخطاب بالخاص سواء عن وقت العمل به أم لا يتقدم الخاص فيما تعارض فيه يكون مخصوصاً وسيأتي خلاف الحنفية في هذا رابعها أن يتقارنا بأن يرد أحدهما عقب الآخر فيقدم الخاص فيما تعارض فيه مطلقاً تقدم الخاص أو تأخر وقد مثل المصنف للعام والخاص بقوله (مثل قوله تعالى حرمت عليكم الميتة) فإنه عام لشموله جميع أجزائها (مع قوله صلى الله عليه وسلم أيما إهاب دبغ فقد طهر) رواه الترمذي وصححه والنسائي وابن ماجه والشافعي وابن حبان واحمد وغيرهم (وقوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر) في البخاري عن ابن عمر فيما سقت السماء أو كان غيرها العشر وفيما سقى بنضح نصف العشر وفي مسلم

عن جابر فيما سقت الأنهار والغيـم العـشر مع قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة رواه البخارى فى حديث طويل ومسلم ولفظه ليس فى حب ولا تمر صدقة حتى تبلغ خمسة أوسق (فالواجب فى مثل هذا وأمثاله) مما كان فيه أحد النصين عاما والآخر خاصا مطلقا سواء تأخر الخاص عن وقت ورود الخطاب بالعام دون وقت العمل به أو تأخر العام عن وقت ورود الخطاب بالخاص أو تقارنا فى النزول بأن يعقب أحدهما الآخر أو لم يعلم تاريخهما (أن يقتضى بالخاص على العام) أي يجعل الخاص مخصصا للعام فى هذه الصورة إلا فيما إذا علم تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام فيكون الخاص حينئذ ناسخا للعام بالنسبة لما تعارضا فيه بالاتفاق كما تقدم ولا يحمل تخصيصا لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممنوع قطعاً وهذا بالاتفاق وإن تأخر الخاص عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به ففي ذلك خلاف مبنى على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب بالعام فمن جوزه جعل الخاص بياناً للعام وقضى به عليه ومن منعه حكم بنسخ العام فى القدر الذى عارضه فيه الخاص وهو ما ذكره بقوله (ومن أصحابنا من قال إن كان الخاص متأخراً) عن وقت الخطاب العام دون وقت العمل (والعام متقدماً) عليه (نسخ الخاص من العموم بقدره بناء على أن تأخير البيان عن وقت الخطاب) بالعام (لا يجوز) وجمله مخصصاً يستلزم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فيكون نسخاً لا تخصيصاً وفى حاشية العطار ونقل كونه نسخاً فى هذه الحالة عن معظم الحنفية بشرط أن يتراخى الخاص عن العام بقدر ما يتمكن المكلف من العمل أو الاعتقاد قالوا لأنهما دليلان وبين حكميهما تناف فيجعل المتأخر ناسخاً للمتقدم دفعا للتناقض اهـ .

(وهو قول المعتزلة وقال بعض أهل الظاهر بتعارض العام والخاص) لأنه يجوز أن يكون الخاص سابقاً وقد ورد العام بعده لارادة العموم فنسخ الخاص ويجوز أن يكون العام سابقاً وقد أريد به العموم ثم نسخ الكتاب باللفظ الخاص وإذا أمكن النسخ والبيان جميعاً لم يحمل مجمله على البيان دون النسخ ولم يقطع بالحكم على

العام بالخاص ولعل العام هو المتأخر الذى أريد به العموم ويفسخ به الخاص كذا
فى المستصفى كالنصين المتواردين على مدلول واحد كالنصين المختلفين إذا توردا على
مدلول واحد فيحتاج حينئذ إلى مرجح (وهو قول القاضى أبى بكر الأشعرى وقال
أصحاب أبى حنيفة أن كان الخاص مختلفا فيه) أى فى استعماله والعمل به (والعام
مجمعا عليه) كالعام من الكتاب والمتواترة (لم يقض به) أى بالخاص (على العام
وإن كان متفقا عليه) أى على استعماله والعمل به (قضى به) على العام هذا فى
الحقيقة بيان سبب من أسباب ترجيح أحدهما على الآخر على القول بثبوت التعارض
عند الجهل بالتاريخ والاحتياج الى ترجيح وليس هذا مذهب الحنفية بل بيانه
ما ذكره فنقول حاصل الكلام فى هذا المقام على ما قاله بعض الأفاضل الأعلام
مع التمثيل بذلك أن العام والخاص إما أن يكون ورودها فى حكم واحد بأن يكون
حكم الذى ورد فيه العام بعينه الذى ورد فيه الخاص وفى هذه الحالة لا تخصيص لأن
الخاص قد نص على بعض أفراد العام بحكم العام فلا يخصه بل يؤكد فى حكم
ذلك البعض وإما أن يكون العام وارداً بحكم والخاص وارداً بحكم آخر وفى هذه
هذا الحال إما أن يكونا ثابتين عندنا معاشر الحنفية بطريق التواتر أو الشهرة
أو بطريق الآحاد أو أحدهما بطريق التواتر أو الشهرة والآخر بطريق الآحاد
فهذه أربعة أقسام وعلى كل منهما إما أن يتأخر العام عن الخاص أو يتقدم
أو يجهل التاريخ .

وفى جميع هذه الأقسام يخص العام بحكم الخاص عند بعض الأصوليين وعليه
الشافعية ، وفصل البعض الآخر ، وعليه الحنفية . فقالوا : إن كان العام والخاص
متساويين بأن كان ثبوتهما بطريق التواتر أو بطريق الآحاد وتعارضاً وتأخر للعام
عن الخاص كان العام ناسخاً للخاص فيعمل بالعام المتأخر مثال ذلك حديث
الفرنيين الذين أباح لهم النبى صلى الله عليه وسلم شرب أبوال الإبل فدل بذلك على
طهارته وحديث (استنزها من البول فإن عامة عذاب القبر منه) فإن الحديث
الأول خاص بأبوال الإبل وأفاد طهارتها ، والثانى عام يتناول أبوال الإبل وغيرها .

وأن البول فيه اسم جنس محلى باللام فيستفرك جميع أفراده ، وقد أفاد نجاسة الجميع فتعارض الحديثان في أبوال الإبل . والثاني متأخر بدليل اشتمال الاول على المثلة المنسوخة وهما متساويان ثبوتاً . فلذلك قال الحنفية إن الثاني ناسخ للأول وجميع الأبوال نجسة لا فرق بين بول ما كول اللحم وبول غير ما كول اللحم .

وقال غيرهم بطهارة بول ما كول اللحم ونجاسة بول غيره فخصصوا العام بالخاص وإن كان العام متأخراً . وإن تأخر الخاص عن العام وكانا متساويين وتعارضاً كان الخاص ناسخاً لقدره من العام ولم يكن مخصصاً له عند الحنفية . وكان مخصصاً لا ناسخاً عند الفريق الأول ، والفرق بين النسخ والتخصيص أنا إذا قلنا بأن الخاص ناسخ بقدره للعام كانت دلالة العام على الباقي قطعية بحيث لا يجوز النسخ بعد ذلك إلا بما يكون مساوياً للعام كالناسخ الأول . وإن قلنا إن الخاص مخصص للعام لا ناسخ كانت دلالة العام على الباقي ظنية عند الفريقين فيجوز التخصيص بعد ذلك بخبر الآحاد . وبتقياس اتفاقاً منهم وإن كان العام متواتراً أو مشهوراً مثال ذلك قوله تعالى في سورة النساء « وأحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى في سورة البقرة « ولا تفكحوا المشركات حتى يؤمن » فإن الاول يقتضى حل ما وراء المحرمات المذكورة في الآية من قبل فيشتمل الحل كل من عداهن فيدخل المشركات في الحملات بمقتضى النص الأول ، وأما الثاني فيقتضى حرمة المشركات فتعارض النصان في المشركات فالفرق الأول من الأصوليين يقولون إن الخاص مخصص للعام مطلقاً فيكون نص التحريم مخصصاً لنص الحل . تقدم العام أو تأخر قارن أو جهل التاريخ ، والفرق الثاني يقول إن كان الخاص متأخراً كما في هذين النصين جعل الخاص ناسخاً للعام بقدر حكم الخاص لا مخصصاً له وإنما قالوا بتأخر الخاص هنا لأنه محرم للعام مبيح ولأن الإجماع على حرمة نكاح المشركات وبقاء حكم الخاص وإن كان العام والخاص متقارنين أو جهل تاريخهما كان الخاص مخصصاً للعام اتفاقاً عملاً لجهالة التاريخ على المقارنة وتصير دلالة العام بعد ذلك ظنية باتفاق الفريقين فيجوز أن يخص العام بعد ذلك بخاص

ولو ظنياً كخبر الواحد والقياس مثال ذلك قوله تعالى « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن » وقوله تعالى في سورة المائدة « والحصنات من الذين أتوا الكتاب من قبلكم » فإن الأول على القول . بشمول المشركات للكتايبات عام يقتضي تحريم الجميع والثاني يقتضي حل الكتايبات فقد تعارض النصان وجهل التاريخ فيجعل الثاني مخصصاً للأول ، وقال بعض العلماء إن الثاني متأخر عن الأول ولا جهل في التاريخ وعلى هذا يكون الخاص ناسخاً عند الفريق الثاني ولا يجوز أن يكون آية المائدة مقيّمة على آية البقرة لأن آية المائدة لو تقدمت لكان القائل بعموم المشركات للكتايبات وأن العام المتأخر ناسخ قائلاً بحرمة الحصنات من أهل الكتاب ولا قائل بذلك ممن ذكر فدل هذا على أنها مقارنة أو متأخرة فدار الأمرين كونها مخصصة أو ناسخة وهذا جميعه عند تساوى النصين كما قدمناه وأما إن كان مختلفين بأن كان أحدهما ظني الثبوت والآخر قطعيه فقال الفريق الأول يجعل الخاص مخصصاً للعام مطلقاً على أصلهم من أن دلالة العام على أفراده ظنية عندهم وقال الفريق الثاني لا تعارض بين النصين حيث لا عدم تساويهما فلا تخصيص ولا نسخ مطلقاً بل يقدم العمل بالقطعي منها على الظني وإن أمكن بعد ذلك العمل بالظني بقدره عمل به أيضاً والا فلا مثال ذلك قوله تعالى « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » وحديث البراء بن عازب وأبي هريرة رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (المسلم يذبح على اسم الله يسمى أو لم يسمى » فإن نص القرآن يتضمن بعمومه حرمة متروك التسمية عمداً مطلقاً أهل به لغير الله أو لم يهل به لغيره سبحانه وتعالى والحديث يقتضي حل متروك التسمية مطلقاً عمداً أو نسياناً متى كان مسلماً لم يهل به لغير الله سبحانه وتعالى وقد تعارض النصان والآية قطعية ، والحديث خبر آحاد وظني فقال الفريق الأول تخصيص الآية بالحديث وأنه كان ظني الثبوت ويحل متروك التسمية عمداً متى كان الذابح مسلماً لم يهل بذبيحته لغير الله تعالى وقال الفريق الثاني لا تعارض بين الآية والحديث لعدم التساوى حيث اختلف بالقطعية والظنية ولم يمكن العمل

بالحديث هنا لتقدم الآية القطعية على الحديث ويحرم متروك التسمية عمداً مطلقاً وتكون ذبيحته ميتة ومثال ذلك أيضاً قوله تعالى « فاقروا ما تيسر من القرآن » وقوله صلى الله عليه وسلم « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » فان الآية وهى قطعية أفادت جواز الصلاة بقراءة كل ما تيسر من القرآن سواء كان فاتحة الكتاب أو غيرها والحديث أفاد أنه لا تجوز الصلاة الا بقراءة فاتحة الكتاب وهو خبر آحاد ظنى فالفرق الأول جعلوا الحديث مخصصاً للآية وقالوا بفرضية قراءة الفاتحة فى كل صلاة والفرق الثانى لم يجعل الحديث مخصصاً للآية وقال بفرضية ما تيسر من القرآن على وجه العموم ولم يقل بفرضية قراءة الفاتحة ولكن أمكن هنا العمل بهذا الحديث الصحيح مع عدم نسخ الآية وتخصيصها فقال إن قراءة الفاتحة واجبة فقط على الامام والمنفرد لا فرض فيأثم المصلى بتركها ولا تفسد صلاته بذلك ولكن تجب إعادتها وان سقط الفرد عنه بتلك الصلاة فيعاقب عندهم عقاب تارك الواجب لا تارك الفرض اهـ وأما المقتضى فقراءة الإمام له قراءة . ثم ذكر المصنف الدليل للفرق الأول على ما قالوه فقال : « والدليل على ما ذكرناه » من أن الخاص يخص العام مطلقاً تقدم أو تأخر عرف وقت ورود الخطاب بالعام أم لم يعرف قارئ أو جهل التاريخ (ان الخاص هو أقوى) من العام فى الدلالة على ذلك البعض منه (لأن الخاص منه يتناول الحكم بلفظ لا احتمال فيه) فهو قطعى الدلالة عليه . والعام يتناوله بلفظ محتمل) للتخصيص بناء على شيوع التخصيص فى العمومات فهو ظنى فيه (فوجب أن يقضى بالخاص عليه) وعند الحنفية العام قطعى فى أفرادهِ فلا يخص بظنى سواء كان قياساً أو خبر واحد إلا بعد التخصيص بقطعى وذلك لأن الخاص عندهم مغير للحكم العام ومغير القطعى لا يكون ظنياً ولهذا شرط اتصاله بالعام وعند الشافعى التخصيص بيان تفسير لا تغيير ولهذا جَوَزَ واتراخيه مطلقاً وتقدم الجواب عن الاحتمال المذكور .

« وأما إذا كان كل واحد منهما عاماً من وجه خاصاً من وجه » آخر فان أمكن الجمع بينهما بتخصيص عموم كل واحد منهما بخصوص الآخر جمع مثال

ذلك حديث أبي داود وغيره « إذا بلغ الماء قلتين فإنه لا ينجس » مع حديث ابن ماجه وغيره « الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه » فالأول خاص بالقلتين عام في المتغير وغيره والثاني خاص في المتغير عام في القلتين ومادونهما يخص عموم الأول بخصوص الثاني حتى يحكم بأن ماء القلتين ينجس بالتغير وخص عموم الثاني بخصوص الأول حتى يحكم بأن مادون القلتين ينجس ، وإن لم يتغير وحديث أنه صلى الله عليه وسلم « سئل عما يحل من الحائض . فقال ما وراء الإزار » رواه الترمذى وحسنه فالإزار المئزر ما يستر العورة أى ما بين السرة والركبة فما وراءه هو القدر الذى لم يستره مما فوقه وتحتة ومفهوم ذلك أن ما ستره الإزار يحرم مباشرته مطلقاً سواء كان بوطء أم لا وخبر مسلم « اصنعوا كل شيء إلا النكاح » فهذا عام استثنى منه الوطء فقط وبين الحديثين عموم وخصوص من وجه وبيانه كما فى النفحات ان قوله عليه السلام « لك ما فوق الإزار » فيه عموم من جهة كونه بالوطء وغيره وخصوص من جهة عدم شموله لما تحتة فيقيد عموم جواز التمتع بما فوق الإزار مطلقاً بوطء وغيره وأن قوله عليه الصلاة والسلام اصنعوا كل شيء إلا النكاح فيه عموم كونه فوق الإزار وتحتة وخصوص كونه بغير النكاح فيفيد عموم جواز التمتع بغير النكاح سواء فوق الإزار أو تحتة وأمكن الجمع بينهما فيخص عموم الحديث الأول وهو جواز التمتع بما فوق الإزار بوطء وغيره بخصوص الحديث الثانى وهو التمتع بغير الوطء ويخص عموم الحديث الثانى وهو جواز التمتع فوق الإزار أو تحتة بغير النكاح بخصوص الحديث الأول وهو ما فوق الإزار فقط فإن كان لا يمكن أن يخص بكل واحد منهما عموم الآخر بأن لم يدفع التعارض بالتخصص بل يبقى التعارض بين الحديثين احتيج فى العمل بأحدهما إلى الترجيح فيما تعارضا فيه لتوقف العمل بأحدهما عليه لتعادلهما مثاله حديث البخارى « من بدل دينه فاقتلوه » وحديث أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء فالأول عام فى الرجال والنساء خاص بأهل الردة والثانى خاص بالنساء عام فى الحريرات والمردات لصلاح لفظ النساء لهما فتعارض فى

المرتدة هل تقتل أم لا ولم يندفع التعارض بتخصيص عموم كل منهما بخصوص الآخر وذلك لأن العموم الأول وهو مشمول من النساء والرجال إذا خص بخصوص الثاني وهو النساء بأن قصر حكم الأول على غير النساء

صار معنى الحديث الأول من بدل دينه من الرجال فاقتلوه فاقتضى أن المرتدة لا يجوز قتلها وإذا خص عموم الثاني وهو مشمول النساء للمرتدات والحرىات بخصوص الأول وهو كونه من أهل الردة بأن قصر حكم الأول على غير المرتدة وهى الحرىات صار معنى الحديث الثاني (نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء غير المرتدات وهى الحرىات) فاقتضى جواز قتل المرتد فبقى التعارض على حاله لأن الأول بعد تخصيصه اقتضى عدم جواز قتل المرتدة والثانى بعد تخصيصه اقتضى جواز قتلها فلم ينتف التعارض بالتخصيص فابقى الحديثان على عمومهما من غير تخصيص واحتيج إلى ترجيح وقد رجح بعضهم الخبر الأول بقيام القرينة على اختصاص الثانية بسبب وهى أن المقصود بالنبهى حفظ حق الغائمين وهو غير موجود فى المرتدة لأنها مستحقة القتل بالكفر بعد الإيمان قياساً على قتلها بالزنا بعد الإحصان فعمل بالحديث الأول وهو قتلها كذا فى النفحات ومثل هذا ما ذكره المصنف بقوله (مثل ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس) هذا الحديث حديث عن عقبه بن عامر ولفظه ثلاث أوقات نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نصلى فيها وأن نقبر فيها موتانا عند طلوع الشمس حتى ترتفع وعند زوالها حتى تزول وحين تضيف للغروب أخرجه مسلم والأربعة وابن شاهين فى الجنائز بلفظ وأن نصلى على موتانا فحديث عقبه بن عامر عام فى الصلاة التى لها سبب والتى لا سبب لها خاص فى الوقت وهو طلوع الشمس وزوالها وغروبها (مع قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها) هذا الحديث متفق عليه كما فى فتح القدير ولفظ مسلم من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصلها إذا ذكرها فهذا الحديث خاص فى الصلاة أعنى التى لها سبب كالمفروضة عام فى الوقت يشمل أوقات النهى وغيرها فهذان

الحديثان بينهما عموم وخصوص من وجه فان الأول عام في الصلاة فيشمل التي لها سبب والتي لا سبب لها خاص في الوقت وهو طلوع الشمس وزوالها وغروبها والثاني خاص في الصلاة أعني التي لها سبب عام في الوقت يشمل أوقات النهي وغيره ولا يندفع التعارض بتخصيص عموم كل واحد منهما بخصوص الآخر وبيانه أنه لو خص عموم الحديث الأول في الصلاة بخصوص الحديث الثاني وهو الصلاة التي لها سبب كان المعنى لا تصلوا عند طلوع الشمس وعند زوالها وغروبها ما لا سبب لها فهذا يقتضى جواز ما لها سبب عند هذه الأوقات بدليل فليصلها إذا ذكرها ولو خص عموم الحديث الثاني في الوقت بخصوص الحديث الأول وهو طلوع الشمس كان المعنى من نام عن صلاة ذات سبب أو نسيها فليصلها إذا ذكرها في غير حال طلوع الشمس فاقضى هذا عدم جواز ذات السبب في حال طلوع الشمس فتعارض الحديثان في ذات السبب أحدهما يقتضى جوازها في هذه الأوقات والآخر يقتضى عدم جوازها فاحتجج إلى ترجيح أحدهما على الآخر فوجدنا حديث قيس بن فهد قال رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أصلي ركعتي الفجر بعد صلاة الصبح فقال ما هاتان الركعتان فقلت لم أكن قد صليت ركعتي الفجر فهاتان الركعتان رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه واسناده ضعيف فيه انقطاع كما قال النوى قال الترمذى والاصح أنه مرسل وحديث أم سلمة رضي الله عنها أن النبي (صلى الله عليه وسلم) صلى ركعتين بعد العصر فلما انصرف قال يا بنت أبي أمية سألت عن الركعتين بعد العصر أنه أتاني ناس من عبد القيس بالإسلام من قومهم فشغلوني عن اللتين بعد الظهر فهما هاتان الركعتان بعد العصر رواه البخارى ومسلم فهذان الحديثان دالان على أن ذوات الأسباب غير منهي عنها في الأوقات التي نهى عن الصلاة فيها فرجح الحديث الثاني على الأول فافهم ولذا قال المصنف فانه يحتمل أن يكون المراد بالنهي عن الصلاة عند طلوع الشمس ما لا سبب لها من الصلوات أما ما لها سبب فصلوها ولو عند طلوع الشمس وزوالها وغروبها بدليل قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها

إذا ذكرها فيكون هذا الحديث مخصصاً للأول . ويحتمل أن يكون المراد بقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها في غير حال طلوع الشمس فيكون الحديث الأول مخصصاً للثاني فيقتضى جواز التي لها سبب في هذه الأوقات فتعارض الحديثان في ذوات الأسباب كما علمته مما تقدم . فالواجب في مثل هذا أنه لا يقدم أحدهما على الآخر إلا بدليل شرعى من غيرهما يدل على الخصوص منهما ، والذي دل على خصوص الأول منهما يكون المراد منه مالا سبب لها وهى النافلة المطلقة فى الحقيقة هو القياس لأنه صلى الله عليه وسلم فاتته ركعتا سنة الظهر التى بعده فقضاها بعد العصر رواه الشيخان وأجمعوا على صلاة الجنائزة بعد الصبح والعصر وقيس غير ذلك مما ذكر عليه فى الفعل والوقت وحمل النهى على صلاة لا سبب لها وهى النافلة المطلقة وكراهتها كراهة تحريم عملاً بالأصل فى النهى وقيل كراهة تنزيه هذا . ثم إن ظاهر كلام المصنف أن الدليلين إذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه فالواجب أن لا يقضى بأحدهما على الآخر مطلقاً سواء أمكن الجمع أو لا بل يصار إلى الترجيح ومثله فى جمع الجوامع وشرحه للجلال الحلى فى بحث تأخر الخاص عن العام فإنه قال وإن كان كل منهما عاماً من وجه خاصاً من وجه فالترجيح بينهما من خارج لتعادلهما تقارناً أو تأخر أحدهما قال العلامة العطار قوله فالترجيح قال ثم أطلق اعتبار الترجيح هنا لكن الذى فى الورقات وشرحها للشارح أن أمكن الجمع بتخصيص عموم كل بخصوص الآخر وجب والا احتيج إلى الترجيح فإن تعذر الترجيح قال الأسنوى فالحكم التخيير كما قاله فى المحصول اه أقول وفى جمع الجوامع وشرحه للمحلى فى باب التعادل والترجيح والأصح أن العمل بالمعارضين ولومن وجه أولى من إلغاء أحدهما بترجيح الآخر وقيل لا فيصار إلى الترجيح اه فتحصل أن فى المسئلة قوانين وأن الأصح الجمع وأما مذهب الحنفية فحديث من نام عن صلاة فهو وإن كان خاصاً فى الصلاة لكن كونه مخصصاً لعمومها فى حديث عقبة بن عامر يتوقف على المقارنة فلما لم تثبت فهو معارض فى بعض الأفراد فيقدم حديث عقبة لأنه محرم كذا فى فتح

التقدير قال بحر العلوم عبد العلى محمد فى رسائل الأركان يقول هذا العبد لا معارضة بين الحديثين لأنه من البين أن المراد بقوله فليصلها . فليصلها على وجه يصح ألا ترى أنه لا يجوز الصلاة فى زمان الحيض وان تذكرت فيه فالمراد فليصلها بوجه يصح أو فى وقت يصح فيه وحديث النهى عن الصلاة فى الاوقات المكروهة موجب لبطلان الفرض عندنا فلا يشله قوله صلى الله عليه وسلم فليصلها فلا تعارض وان بنى على أن الوقت المكروه غير مفسد فلا بد من اثباته واثباته بهذا الحديث موقوف على شموله له وهو مبني على عدم الافساد فلا يخلو من المصادرة اهـ وأما صلاة النبي صلى الله عليه وسلم ركعتي الظهر بعد العصر فذلك من خصائصه لما روى عن أم سلمة رضي الله عنها قالت « صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر ثم دخل بيتي فصلى ركعتين فسألته : فقال : شغلت عن ركعتي الظهر فصليتهما الآن . قلت : افنقضيهما إذا فاتتا قال لا أخرجه أحمد ، ولحديث عائشة رضي الله عنها أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلى بعد العصر وينهى عنها ، ويواصل وينهى عن الوصال أخرجه أبو داود قال المصنف : أو ترجيح يثبت لاحدهما على الآخر كما روى عن عثمان بين وعلى رضى الله عنهما فى الجمع لأختين فى الاستمتاع (ملك اليمين) أنهما قالوا (أحلتها الآية) يعنىان قوله تعالى « وما ملكك أيمانكم فإنها عامة فى الجمع بين الأختين بملك اليمين (وحرمتها آية) يعنىان قوله تعالى (وأن تجمعوا بين الأختين) ووجه التعارض بينهما أن الأولى مجوزة لجمع الأختين فى الاستمتاع لأن ملك اليمين شامل للأختين وغيرهما والآية الثانية تمنع الجمع بينهما سواء كان بملك اليمين أو بالنكاح (والتجريم أولى) لأنه أحوط من الحل الذى هو مقتضى الاول لأن العمل به يخلص عن المحذور يقينا بخلاف العمل بالحل فإنه لا يخلص من المحذور لاحتمال المحذور فى الواقع فيقع فيه وفى النفحات عن البيضاوى رجح على التجريم وعثمان التحليل وقول على أظهر لأن آية التحليل مخصوصة فى غير ذلك ولقوله صلى الله عليه وسلم : ما اجتمع الحلال والحرام الاغلب الحرام اهـ وهل يخلو مثل هذا من الترجيح . من الناس من قال

لا يجوز خلو مثل هذا من الترجيح . قال العلامة الغزالي في المستصفى فإن قيل فهل يجوز أن يتعارض عموماً ، ويخلو عن دليل الترجيح . قلنا قال قوم لا يجوز ذلك لأنه يؤدي إلى التهمة ووقوع الشبهة لتناقض الكلامين وهو منفر عن الطاعة والاتباع والتصديق وهذا فاسد بل ذلك جائز ويكون ذلك مبيهاً لأهل العصر الأول وإما خفي علينا لطول المدة واندراس القرائن والأدلة ويكون ذلك محنة وتكليفاً علينا لنطلب الدليل من وجه آخر من ترجيح أو تخيير ولا تكليف في حقنا إلا بما بلغنا فليس فيه محال وأما ما ذكرناه من التنفير والتهمة فباطل فإن ذلك قد نفر طائفة من الكفار في ورود النسخ حتى قال تعالى « وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر الآيات » ثم لم يدل ذلك على استحالة النسخ .

(ومنه من قال يجوز) خلو ذلك من الترجيح (وإذا خلا تعارضاً وسقطاً ورجع الجهد إلى براءة الذمة) وتقدم عن جمع الجوامع أن هناك أقوالاً التخيير أو التساقط أو الوقف هـ . والقول بالوقف أولى من القول بالتساقط لأن خفاء ترجيح أحدهما على الآخر إنما هو بالنسبة للمعتبر في الحالة الراهنة مع احتمال أن يظهر لغيره ما خفي وفوق كل ذي علم عليم هـ .

« فصل وأما أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيجوز التخصيص بها » أى تخصيص عام الكتاب والسنة مطلقاً (وذلك مثل أن يحرم) الشارع (أشياء بلقظ عام ثم يفعل بعضها فيخص بذلك العام) لتخصيص قوله تعالى ولا تقر بهن بكونه عليه الصلاة والسلام يباشر الحائض فيما دون الفرج وأباح القربان لما سواه ويمكن حمل القربان على معنى لا تطأوهن في الفرج ويكون القربان كناية ظاهرة فلا عموم أصلاً (ومن الناس من قال لا يجوز التخصيص بها) أى بالأفعال (وهو قول بعض أصحابنا لأنه يجوز أن يكون ذلك الفعل مخصوصاً به) وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال ثم واصل فقليل له نهيت عن الوصال ونراك تواصل فقال إني لست كأحدكم إني أظل عند ربى يطعمنى ويسقئنى وأيضاً نهى عن استقبال

القبلة في حال قضاء الحاجة ثم رآه ابن عمر مستقبلاً بيت المقدس على سطح فيحتمل أنه تخصيص لأنه كان وراء سترة والنهي كان مطلقاً وأريد به ما إذا لم يكن سترة ويحتمل أنه كان مستثنى ومخصوصاً فهو دليل خروجه من العموم فيكون خصوصية له (والأول) أى القول الأول بجواز تخصيص الأفعال (أصح لأنه) أى الحال والشأن (وإن جاز) واحتمل (أن يكون الفعل مخصوصاً به إلا أن الأصل مشاركة الأمة في الأحكام) لأن النبي صلى الله عليه وسلم له منصب الإقتداء أو المتبوعة ولهذا قال تعالى : (لقد كان في رسول الله أسوة حسنة) والخصوصية لا تثبت إلا بدليل وما ذكر من صوم الوصال قد ثبتت الخصوصية فيه بالدليل وكذا قضاء الحاجة مستقبلاً قد كان خصوصية له عند البعض والبعض جعله تخصصاً للعموم النهي عن استقبال القبلة حال التخلي للصحرَاء والبنیان (أفضل وأما الإقرار) أى تقرير النبي صلى الله عليه وسلم أحداً من الأمة على أمر يخالف مقتضى العام بأن علم بذلك ولم يمنعه من القدرة على المنع كتقرير بعض الصحابة في بيع العرايا و (كما رأى قيس بن قهده) بالقف ثم هاء ساكنة ثم دل كما ذكره المصنف في المذهب قال العلامة النووى في شرح المذهب والأكثر قيس بن عمرو وهو الصحيح عند جمهور أئمة الحديث (يصلى ركعتي الفجر بعد الصبح) فسأله ما هاتان الركعتان فقال لم أكن صليت ركعتي الفجر فهما هاتان الركعتان (فافره عليه) أى على الفعل المذكور من صلاة الركعتين بعد الصبح مع كونه نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس (فيخص به) أى بالإقرار المذكور (نهيه عن الصلاة بعد الصبح ويكون المراد بالنهي الصلاة التي لا سبب لها وهي النافلة المطلقة جمعاً بين الدليلين ويتعدى ذلك الجواز إلى غير ذلك الواحد بالحديث أو بالقياس) (لأنه لا يجوز أن يرى منكراً فيقر عليه فلما اقره عليه دل على جوازه) والنووى رحمه الله تعالى ضعف هذا الحديث لارساله واستبدل بالحديث الصحيح وهو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتة ركعتا سنة الظهر فقضاها بعد العصر وداوم عليهما بعد العصر رواه البخارى ومسلم وهو مع كونه معارضاً بحديث عائشة رضي الله عنها أنه صلى الله عليه وسلم

كان يصلى بعد العصر وينهى عنها ويواصل وينهى عن الوصال ومع كونه من خصائصه صلى الله عليه وسلم اخص من المدعى لأنه صلى الله عليه وسلم ذكر العذر في تأخير سنة الظهر الى بعد العصر حين سأله ام سلمى عن ذلك فقال انه شغلنى عنها الوفد اى انه لولا الشغل المذكور لما أخرتها هذا وعند الحنفية ان كان العلم بالفعل في مجلس ذكر العام فمخصص وان لم يكن في مجلس ذكر العام بل كان متأخرا فنسخ وإن قارن ولو حكما فمخصص ثم إن ظهرت علة مشتركة بين الفاعل وغيره تعدى الحكم إلى غير الفاعل بالقياس لمشاركة الغير إياه في المعنى الذى يقتضى مخالفة العموم أو بالحديث وإن لم تظهر علة مشتركة بين الفاعل وغيره فالخيار عند الحنفية أنه لا يتعدى إلى غيره لتعذر دليله أما القياس فظاهر وأما الحديث فلتخصيصه اجماعا بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف في الاحكام قطعا إذ قد يجب أو يحرم الفعل على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الطاهرة دون الحائض وعلى المقيم دون المسافر .

(فصل وأما الإجماع) على حكم شرعى خاص معارض لحكم شرعى آخر عام (فيجوز التخصيص) أى تخصيص الحكم الشرعى العام به أى بالإجماع على الحكم الخاص . قال الآمدى فى منتهى السؤل لانعرف خلافاً فى صحة تخصيص عمومات الكتاب والسنة بالإجماع ودليله أن الأمة باجماعها خصصت آية القذف بتنصيف الجلد فى حق العبد اهـ . ومعنى التخصيص بالإجماع أنهم يجمعون على تخصيص العام بدليل آخر فالخصص سند الاجماع لأن الاجماع لا بد أن يكون مستندا إلى نص من كتاب أو سنة أو قياس ثم يلزم من بعدهم متابعتهم وإن لم يقرنوا التخصص وان نفس الاجماع هو التخصص وبهذا المعنى يكون الاجماع ناسخاً لحكم النص لأن النسخ لا يكون إلا بخطاب الشارع والاجماع ليس هو خطاب الشارع بل دليل عليه واستند الاجماع فى المثال المذكور قوله تعالى « فعليه نصف ما على المحصنات من العذاب » ولا فرق فى ذلك بين الأمة والعبد لأن علة التنصيف هى الرق فحكم التنصيف ثابت للعبد أما بطريق مفهوم الموافقة المساوى واما بطريق القياس وقد

يعتبر الاجماع على ذلك فيستند الحكم للاجماع ويستغني عن مستنده وإثما جاز التخصيص بالاجماع (لأنه أقوى من الظواهر) لأنها تحتمل المعاني والتقدم والتأخر والتخصيص والتعميم ولأنها لا تحتمل النسخ والاجماع لا ينسخ لانه إنما ينعقد بعد انقطاع النسخ وفيه نظر لأنه قد ساوته في القوة حين انعقاده لأنها لا تحتمل النسخ حينئذ وحين احتمالها للنسخ لا انعقاد له حتى يكون أقوى منه وقد علمت أن التخصيص في الحقيقة بدليل الإجماع لا به ولذا لم يذكر التخصيص بالاجماع في جمع الجوامع وفي أصول الحنفية ولا تخصيص بالاجماع لأن زمان الإجماع متراخ ولا تخصيص مع التراخي وان وقع ذلك في صورة فإنما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة الحقيقية فيحمل قولهم الاجماع خصص هذه الآية السابقة على معنى أن الاجماع يتضمن وجود المخصص الذي جهل تاريخه وحمل على المقارنة الحقيقية لجعل تاريخه .

إذا جاز التخصيص بالظواهر فبالإجماع أولى ، وجعل الصيرفي من أمثلة التخصيص بالإجماع قوله تعالى « إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله » قال وأجمعوا على أن لا الجمعة على عبد ولا امرأة ومثله ابن حزم بقوله تعالى « حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » وانفقت الأمة على أنهم لو بذلوا فلسا أو فلسين لم يجز بذلك حقن دماءهم لأنه تعالى قال الجزية بالآلف واللام فعلمنا أنه أراد جزية معلومة ولم يذكر المصنف تخصيص الاجماع بالسكتاب والسنة لأنه غير جائز بالاجماع وذلك لان إجماعهم على الحكم مع سبق المخصص خطأ ولا يجوز الاجماع على الخطأ (فصل وأما قول الواحد من الصحابة) بخلاف العموم الوارد عن الشارع اذا لم يكن هو الراوى للعموم وكذا عمله بخلاف العموم (إذا انتشر) بين الصحابة وعلموا به (ولم يعرف له مخالف فيه فهو حجة يجوز التخصيص أى تخصيص العموم) به) لانه إما إجماع أو حجة مقطوع بها على الخلاف (وإن لم ينتشر فإن كان له مخالف) فليس بحجة قطعا (لم يجز التخصيص به وإن لم يكن له مخالف فهل يجوز التخصيص به بيني) القول بجواز التخصيص

به والقول بعدمه . على القولين في أنه حجة أم لا فإذا قلنا إنه ليس بحجة وهو القول الجديد للشافعي) لم يجوز التخصيص به وإذا قلنا إنه حجة (وهو قول الشافعي القديم يقدم على القياس) فهل يجوز التخصيص به فيه وجهان أحدهما يجوز التخصيص لأن الصحابي العدل لا يقول أو يعمل بخلاف العموم الثابت عن الشارع إلا لدليل فإن مخالفة الدليل لا لموجب لا تجوز

(والثاني لا يجوز) التخصيص به لأنه قد يخالف ذلك لدليل في ظنه وظنه لا يكون حجة على غيره فقد يظن ما ليس بدليل دليلا والتقليد للمجتهد من مجتهد مثله لا يجوز لا سيما في مسائل الأصول

(فصل وأما القياس) أي قياس نص خاص إذا عارض عموم نص آخر (فيجوز التخصيص به) مطلقا سواء خص العام بقطعي أولا وسواء كان القياس قطعيا أو ظاهريا وهذا عند الأئمة الثلاثة والأشعري وأبي الحسين البصري وأبي هاشم ثم القياس القطعي وهو ما كانت العلة فيه محققة أو قطع بوجودها في الفرع وانتفى الفارق بين الأصل والفرع قطعاً لا خلاف في جواز التخصيص به وأما الظني ففيه خلاف (ومن أصحابنا من قال لا يجوز التخصيص به وهو قول أبي علي الجبائي) ورأى الجبائي تقديم العموم (واختيار القاضي أبي بكر الأشعري) وطائفة من المتكلمين ورأيهم التوقف لحصول التعارض حجج الجبائي أن القياس فرع والعموم أصل ولا يقدم فرع على أصل ولأنه إنما يطلب بالقياس ما لا نص فيه فكيف يثبت بالقياس خلافه ولأن معاذاً آخر القياس في الكتاب والسنة في الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذي عنه فكيف يقدم عليهما والجواب عن الأول أن القياس فرع نص آخر لا فرع النص الخاص والنص يخص تارة بنص وتارة بمعقول النص ولا معنى للقياس إلا بمعقول النص وهو يفهم المراد من النص والله تعالى هو الواضع لاضافة الحكم إلى معنى النص وعن الثاني هو أن الخارج بالقياس ليس مما يدخل تحت اللفظ العام قطعاً لأن العام قد يراد به الخاص فإذا أريد به كان قطعاً بالقدر المراد مما ليس بمراد والدليل جواز تخصيص العام بدليل العقل القاطع ودليل (١٤٢ - نزهة المشتاق)

العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح من الشارع به يعرفنا أن المراد به لا يدخل تحت الإرادة من اللفظ العام فكذا دليل القياس يعرفنا أن القياس لم يعارض العام وإنما دل على أن المراد به غير ما أفاد القياس حكمه وعن الثالث أن معاذاً آخر السنة أيضاً وقد اتفقنا على جواز تخصيص الكتاب بالسنة فدل على أن العمل بالسنة المخصصة ليس تركاً للكتاب بل بياناً للمراد وسواء كان هذا البيان باللفظ بمعقول النص وهو القياس ودليل القائلين بالوقف هو أن كل واحد من العموم والقياس دليل لو انفرد وقد تقابلا ولا ترجيح فلم يبق إلا التوقف لأن الترجيح إما أن يدرك بعقل أو عقل والعقل إما نظري أو ضروري والنقل إما تواتر أو آحاد ولم يتحقق شيء من ذلك فيجب طلب دليل آخر (وقال عيسى بن ابان إذا ثبت تخصيصه) أى العام من الكتاب والسنة المتواترة (بدليل يوجب العلم) أى قطعى مستقلاً مقارن ولو حكماً (جاز التخصيص به) أى بالقياس لمساواته للقياس فى الظنية لأنه بتخصيصه بالقطعى المذكور صار ظنياً لأنه لما انفتح باب التخصيص صار معناه غير ملهأد واحتمال إخراج بعض آخر منه موجود فيجوز تخصيصه بالقياس والتفاوت بينه وبين القياس فى الظنية غير مفيد قيدنا الدليل يكون قطعياً لأن الظنى لا يخصص عام الكتاب والسنة المتواترة وبكونه مستقلاً مقارناً لأن القصر بغير المستقل ليس بتخصيص كما أنه ليس بنسخ والقصر بالمستقل المتراخى نسخ لا تخصيص فلا يجوز التخصيص بعده بالقياس والمراد بقولنا ولو حكماً أن يجهل التاريخ وهذا الذى قاله عيسى بن ابان هو مذهب الحنفية وهو منهم ومثاله قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » فهذا يخصص مستقلاً مقارناً موصولاً إلا أنه مجمل بينته السنة بالأشياء الستة ثم قيس عليه كل ما وجد فيه علتماً الربا وهى القدر والجنس كالأرز والذرة والدخن وغير ذلك فيحرم بيعها بجنسها متفاضلاً وهى خارجة من عموم أحل الله البيع وهو تخصيص للعموم بالقياس بعد التخصيص بقطعى اهـ

(وإن لم يدخله التخصيص بدليل يوجب العلم لم يحز) تخصيصه بالقياس

(وقال بعض العراقيين ان دخله) أى العام من الكتاب والسنة (التخصيص بدليل) أعم من ان يكون موجبا للعام أولا غير القياس اضعفه (جاز التخصيص به) أى بالقياس (وإن لم يدخله التخصيص غيره) أى غير القياس (لم يحز) تخصيصه بالقياس وقال ابن سريج إن كان القياس جليا جاز تخصيصه وإن كان خفيا لا يجوز وفي الجلى مذاهب والراجح أنه قياس المعنى وهو المشهور والخفى قياس الشبه وقال المطار فى حواشيه على جمع الجوامع والجلى ما كانت العلة فيه محقة أو قطع بوجودها فى الفرع وانتفى الفارق بين الأصل والفرع قطعا هـ . ومتى كان القياس كذلك فهو أشبه بمفهوم الموافقة المساوى وقال ابن الحاجب انه الذى قطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع والخفى ما ظن فيه ذلك ثم أقام المصنف الدليل على جواز التخصيص بالقياس مطلقا (والدليل على ذلك) يعنى جواز تخصيص عموم النص من الكتاب والسنة بالقياس مطلقا جليا كان أو خفيا خص بدليل قطعى أولا أو بدليل غير القياس أولا وهو (أن القياس يتناول الحكم فيما يخصه بلفظ غير محتمل) والعموم يتناوله محتمل للمجاز والخصوص وفى تخصيص العموم بالقياس وبين الكتاب جمع بين القياس فهو أولى من تعطيل أحدهما أو تعطيلهما وعند الحنفية العام من الكتاب والسنة المتواترة قطعى من كل وجه والقياس ظنى والتخصيص والجمع بين العام والخاص بما يوافق الخاص إما يكون عند المعارضة وعدم الترجيح وهنا العام راجح على الخاص وبعد التخصيص بقطعى يعتبر ظنيا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس وأما قولهم الإعمال أولى من الإهمال فإن ارادوا به ولو مع رجحان غيره عليه فممنوع وهو خلاف المعقول وما اتفقت عليه العقول وإن ارادوا مع التساوى فسلم . وذكر الجلال الاسنوى فى المسألة اقوالا وقال والسابع التوقف وهو مذهب القاضي ابى بكر وامام الحرمين والمختار عند الآمدى ان علة القياس ان كانت ثابتة بنص أو أجماع جاز التخصيص وإلا فلا وقال ابن الحاجب المختار انه يجوز إذا ثبتت العلة بنص أو أجماع أو كان اصل القياس من الصور التى خصت عن العموم فإن لم يكن شئ ومن ذلك نظر إن ظهر فى القياس رجحان خاص اخذنا به والا فأنخذ بالعموم

(فصل وأما قول) الصحابي (الراوى) للعموم بخلاف العموم وفعله بخلافه لتخصيص العام وتقييده المطلق مثل ما رواه ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعاً « من بدل دينه فاقتلوه وأسند أبو حنيفة عن ابن عباس « لا تقبل النساء إذا ارتددن عن الإسلام لكن يحسن ويدعين إلى الإسلام ويحبرن عليه وكرواية أبي هريرة رضى الله عنه (غسل الإناء من ولوغ الكلب فيه سبعمائة ثم عمل بخلافه فغسل الإناء من ولوغ الكلب فيه ثلاثاً) فلا يجوز تخصيص العموم به) عند الشافعية والمالكية وفيه يقول الشافعى رحمه الله تعالى كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرته لحاجته اه واستدلوا على ذلك بأن الحجة إنما هي فى العموم وقوله وفعله ليس بحجة فلا تعارض ولا تخصيص وأيضاً لو صح أن يكون حجة لما جاز مخالفة صحابي آخر له لأنها مخالفة حجة واجبة العمل وقد جاز مخالفة الآخر اتفاقاً

(وقال أصحاب أبي حنيفة يجوز) تخصيص العموم أو نسخه بقوله أو فعله لأنه بعد علمه وروايته للعام لا يترك العمل به إلا بدليل يدل على التخصيص لأن ترك الظاهر بلا موجب حرام وإذا هو عدل لاسيما إذا كان ممن أسلم قبل الفتح ودخل البيعة فلا يتركه إلا بدليل قطعاً وهذا الدليل إما السمع أو القرينة المعاينة وكلاهما موجبان أن المحمول مراد الله ورسوله فيجب أتباعه

(والدليل على أنه لا يجوز) تخصص العموم به (هو أن تخصيصه يجوز أن يكون بدليل ويجوز أن يكون بشبهة دليل بظن مالىس دليل دليلاً فلا يترك العموم الظاهر بالشك) وهذا مدفوع عند الحنفية بأنه المراد بالرجحان بالمعينة غالباً بمعنى أن غالب حاله عمله بالسمع أو القرينة المعينة لعدالته فيكون المحمول مراد الله ورسوله ونحن لا ندعى القطع بل نظن والظن واجب العمل . والتجوز المذكور غير ناشئ عن دليل فلا ينافى وجوب العمل بالظن . وجواز مخالفة صحابي آخر له عند عدم ظن دلالة على التخصيص وأما عند ظن دلالة فتابعته واجبة (وكذلك لا يجوز ترك شيء من الظواهر) من عبارات الشارع (بقوله) أى بقول الصحابي إذا خالفها لأن الحجة هي عبارة الشارع وهذا من المصنف تعميم بعد

تخصيص (مثل أن يحتمل الخبر أمرين وهو في أحدهما أظهر من الآخر كالأمر فإنه ظاهر في الوجوب إذا خلا عن قرينة صارفة عنه فيصرفه الراوى الى النذب أو الإباحة الذى هو المرجوح على القول باختصاصه بالوجوب (فلا يقبل منه) ذلك الصرف (لما بيناه في تخصيص العموم) وهو أن قوله يجوز أن يكون بدليل ويجوز أن يكون شبهة دليل فلا يترك الظاهر بالشك وقال عبد الجبار وأبو الحسن البصرى إن علم أن الصحابى إنما صار إلى تأويله المذكور لعلمه بقصة النبى صلى الله عليه وسلم وجب العمل وإن جهل أنه لذلك بل يجوز أن يكون لدليل ظهر له من نص أو قياس أو غيرها وجب النظر في ذلك فإن اقتضى مذهب إليه صير إليه وإلا وجب العمل بظاهر الخبر لأن الحجة كلام النبى صلى الله عليه وسلم دون تأويل الصحابى (وأما إذا احتمل اللفظ أمرين احتمالاً واحداً) على السواء كالمشترك لفظاً ومعنى ونحوه كالحمل (فصرفه) أى صرف الراوى مرويه المشترك (إلى أحدهما) أى أحد المعنيين أو المعاني فهو واجب القبول عند الجمهور خلافاً لمشهورى الخفية لظهور أن الحل المذكور لموجب هو أعلم به لأن الظاهر من حاله صلى الله عليه وسلم أنه لا ينطق باللفظ المشترك لقصد التشريع إلا ومعه قرينة حالية أو مقالية معينة مراده والصحابى الحاضر لمثله الشاهد لأحواله أعرف بذلك من غيره (مثل ما روى عن ابن عمر كرم الله وجهه أنه حمل قوله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب إلا هاء وهاء والورق بالورق الا هاء وهاء والبر بالبر الا هاء وهاء والشعير بالشعير ربا الا هاء وهاء والتمر بالتمر ربا الا هاء وهاء رواه ابن شبيبة من حديث ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواه أصحاب الكتب الستة بلفظ الذهب بالورق الخ - ومعنى هاء وهاء . خذ وهات يعنى هو ربا إلا فيما يقول كل منهما لصاحبه خذ (على القبض فى المجلس) وفى الصحيحين أن مالك بن أوس اصطفى من طلحة بن عبد الله صرفاً بمائة دينار فأخذ طلحة الذهب يقبلها فى يده ثم قال حتى يأتى خازنى من الغابة وعمر يسمع ذلك فقال والله لا تفارقه حتى تأخذه منه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الذهب بالورق الا هاء وهاء الخ

(فقد قيل إنه يقبل لأنه أعرف بمعنى الخطاب) من غيره
(وقال الشيخ الإمام رحمه الله وفيه) يعنى وفي القول بقبول صرفه إلى أحد
المعنيين المحتملين احتمالاً واحداً (نظر عندي) وذلك لأن المعنيين إذا كانا محتملين
احتمالاً واحداً على السواء فلا بد للصرف إلى أحدهما من مرجح لئلا يلزم الترجيح
بلا مرجح فصرفه إلى أحدهما يحتمل أن يكون عن سماع ويحتمل أن يكون لموافقة
رأيه ورأيه لا يجب اتباعه فيه إذ يجوز عليه الخطأ في اجتتهاده ونظيره وإذا كان كذلك
فالواجب على المجتهد أن لا يقلده فيه بل ينظر فيما يقتضى صرف اللفظ إلى أحد
معنييه هذا ثم قضية كلام المصنف أن لفظ هاء وهاء مما يحتمل معنيين على السواء
وليس كذلك بل هو ظاهر في التقابض لا غير نعم عند الحنفية عقد الصرف ما وقع
على جنس الأثمان يعتبر فيه قبض عوضيه في المجلس وما سواه مما فيه الربا يعتبر فيه
التعيين ولا يعتبر فيه التقابض خلافاً للشافعي في بيع الطعام واستدلوا أى الحنفية
بحديث عبادة بن الصامت يداً بيد عيناً بعين وله رواية أخرى عند مسلم
عيناً بعين فمن زاد أو ازداد فقد أربى فتفسير هاء وهاء يداً بيد وفسر يداً بيد
بالتعيين لرواية عيناً بعين لكن لما كانت الأثمان لا تتعين بالتعيين بل
بالقبض وغيرها يتعين بالتعيين كان معنى هاء وهاء في حقها القبض وفي
حق غيرها التعيين ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام البيعان بالخيار ما لم يتفرقا
فانه يحتمل أن يكون المعنى هما بالخيار ما لم تتفرقا أبدانهما فيدل على خيار المجلس
كما يقول به الشافعي ويحتمل أن يكون المعنى هما بالخيار ما لم تتفرقا أقوالهما فيدل على
خيار القبول وابن عمر الراوى للحديث حمّله على الأول والحنفية السكرام لم يقلدوه
فيه وحمّله على الثانى لما أن في إثبات الخيار ابطال حق الغير الذى تعلق به من
غير رضا ذى الحق واطلاق الله تعالى بقوله « ألا تكون تجارة عن تراضٍ يقتضى
جواز التصرف من غير توقف على خيار المجلس وإنا نداد التفرق إلى الناس مراداً به
تفرق أقوالهم كثير في الشيوع والعرف قال تعالى « وما تفرق الذين أوتوا الكتاب
إلا من بعد ما جاءتهم البينة وفي الحديث افرقت بنو اسرائيل على اثنتين وسبعين

فرقة وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة وفي بهجة النفوس للعلامة الورع ابن حمزة اختلف العلماء في قوله البيهقي بالخيار حتى يتفرقا فمنهم من قال بالأبدان وهو الشافعي رحمه الله ومن تبعه ومنهم من قال بالأقوال وهو مالك رحمه الله ومن تبعه وهو الأظهر والله أعلم لما جاء في حديث عبد الله بن عمر مع عثمان بن عفان رضي الله عنه حين باع منه عبد الله مخرافا كان له بموضع كان لعثمان وكان عبد الله حريصاً على تمام البيع فقام من حينه وهو ممن روى هذا الحديث في البيع ليس إلا بلا زيادة فقال له عثمان أردت تمام البيع ليست السنة فافتراق الأبدان قد انتسخ وكان تباعهم ما ذلك بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجع عبد الله رضي الله عنه إلى مقالة عثمان رضي الله عنه وقد قال مالك رحمه الله إذا كان حديثان صحيحان وثبت أن الخلفاء أو أحدهم عمل بالواحد وترك الآخر فذلك دليل على نسخه فمن باب أولى إذا كان الحديث يحتمل معنيين وانص بعضهم على سقوط الوجه الواحد منهما وقد أنكر بعض أهل الوقت ما روى عن عثمان رضي الله عنه بتعصبه للشافعي رحمه الله والذي نقله ثقة متفق عليه وعلى صحة نقله لا خفاء وهو أبو الوليد بن رشد الجد رحمه الله تعالى صاحب البيان والتحصيل ذكره في مقدمات له في الفقه اهـ منه

(فصل وأما العرف والعادة والعادة الفعلية وقد عبر الحنفية عن ذلك بالعرف العملي والمراد به تعامل الناس ببعض أفراد العام (فلا يجوز تخصيص العموم بها) قال القاج السبكي في الابهاج اعلم أن كلام من أطلق القول في أن العادة هل تخصص يحتمل نصين أحدهما أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم أوجب أو حرم أشياء بلفظ عام يشملها ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها أو بفعل بعضها فهل تؤثر تلك العادة في تخصيص العام بما عدا ذلك البعض الذي جرت العادة به أو هو باق على عمومته وهذا القسم الذي تكلم فيه الإمام وأتباعه كالصنف يعني البيضاوي قال الإمام والحق أن نقول العادة إما أن تعلم من حالها أنها كانت حاصلة في زمنه عليه الصلاة والسلام مع عدم منعه عليه الصلاة والسلام إياهم منها أو يعلم أنها ما كانت حاصلة أو لا يعلم واحد من الأمرين فإن كان الأول صح

التخصيص وهو في الحقيقة تقريره عليه الصلاة والسلام أقول ولا خلاف للحنفية في هذا إذا علم بها النبي صلى الله عليه وسلم وأقرها قال وإن كان الثاني لم يجرز التخصيص بها لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع اللهم إلا أن يجمعوا عليه فحينئذ يصح ويكون المخصص هو الإجماع لا العادة أقول وكذا لا خلاف للحنفية في هذا وإن كان الثالث احتمل واحتمل وتابعه المصنف على ذلك الاحتمال الثاني أن تكون العادة بفعل معين كأكل طعام معين مثلاً ثم أنه عليه الصلاة والسلام ينهاهم عن تناوله بلفظ يتناولوه كما لو قال نهيتكم عن أكل الطعام ومنه نهيه عن بيع الطعام بجنسه فهل يكون النهى مقتصرأ على ذلك الطعام فقط أم يجري على عمومه ولا تأثير للعادة في ذلك وهذا الاحتمال هو الذي تكلم فيه الآمدي وتابعه ابن الحاجب وهما مسألتان لا تعلق لأحدهما بالأخرى ولم يتعرض الآمدي لتلك وقد عرفت حكمها ولا الإمام لهذه ومن قال إن العادة تخص حمل النهى فيها على ذلك المعتاد لا غير ومن قال لا تخصيص وهو المختار أجراه على عمومها ولذا قال المصنف: (لأن الشرع لم يوضع على العادة وإنما وضع في قول بعض الناس على حسب المصلحة وفي قول الباقيين على ما أراد الله تعالى وذلك لا يقف على العادة) قيدنا العرف والعادة بالفعلية لإخراج القولية فإنه لا خلاف في جواز التخصيص بها والخلاف في العرف العملي قال في التحرير وشرحه التيسير العرف العملي لقوم مخصص للعام الواقع في مخاطبتهم عند الحنفية خلافاً للشافعية كحرمات الطعام وعاداتهم أكل البر انصرف الطعام إليه لنا الاتفاق على فهم لحم الضأن بخصوصه في اشتر الحما وقصر الأمر عليه إذا كانت العادة أكله فوجب كون العملي مخصصاً كالقولي لاتحاد الموجب وهو تبادره بخصوصه من إطلاق اللفظ فيهما والغاء الفارق بينهما فالإطلاق في العملي والعموم في القولي محل اتفاق وكون دلالة المطلق على المقيد من باب دلالة الكل الجزء على ودلالة العام على الفرد كذلك أى فارق ملغى إذ لا أثر له بعد اشتراكهما في تبادر الخصوص ومثل جمع من الحنفية للتخصيص بالعادة بالنذر بالصلاة والحج ينصرف إلى الشرعي منهما .

فصل وأما تخصيص أول الآية بآخرها وأولها فلا يجوز . قال القاج السبكي في الابهاج إذ عقب اللفظ العام باستثناء أو تقييد بصفة أو حكم خاص لا يتأتى في كل مدلوله بل في بعضه فهل يوجب ذلك تخصيصه اختلفوا فيه فذهب الأكثر من أصحابنا إلى أن ذلك لا يوجب تخصيصه وبه جزم في الكتاب يعنى البيضاوى واختاره الغزالى والآمدى وابن الحاجب وصفى الدين الهندى وذهب أكثر الحنفية إلى أنه لا يخصه ولذا قالوا في قوله عليه الصلاة والسلام لا تتبعوا البر بالبر الا كيلا بسكيل أن المراد منه مايكال من البر فيجوز بيع الحفنة بالخفنتين لأن ذلك القدر مما يكال وذهب جماعة منهم إمام الحرمين وأبو الحسين والإمام إلى التوقف اهـ . مثل قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وهذا » حكم عام في الرجعيات وغيرها .

ثم قال في آخر الآية « وبعولتهن أحق بردهن وهذا خاص في الرجعيات » فلا يخص العام وهو قوله تعالى « والمطلقات يتربصن الآية بالرجعيات بل يعم الرجعيات والبوائن ولذا قال : « فيحمل أول الآية على العموم وآخرها على الخصوص ولا يخص أولها بآخرها لجواز أن يكون قصد « الشارع » بآخر الآية بيان بعض ما اشتمل عليه أول الآية « هذا مثال التعبير بحكم آخر وعبر بعضهم عن هذا بقوله عود الضمير إلى بعض العام المتقدم لا يخص ومثال الاستثناء قوله تعالى « لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن إلى قوله تعالى إلا أن يعفون » فاستثناء العفو عنه الكفاية فيه راجعة إلى النساء ومعلوم أن العفو لا يصح إلا من البالغات دون الصبية والمجنونة فهل يوجب ذلك أن يقال إن المراد من النساء في أول الكلام البالغات العاقلات ومثال التقييد بالصفة قوله تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ، ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا يعنى الرغبة في مراجعتهم ولا ريب أن ذلك لا يتأتى في الطلاق البائن فهل يقتضى بعد ذلك تخصيص المذكور في أول الكلام بالرجعى وفي مسلم الثبوت وشرحه رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام ليس مخصصاً عند الجمهور

من الحنفية والشافعية واختاره الأمدى وقال أبو الحسين وإمام الحرمين هو تخصيص
قيل وعليه أكثر الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة وعزى إلى الإمام الشافعي
أيضاً قال في التحرير وهو الأوجه اهـ واحتج الأولون على عدم التخصيص بأن
عود الضمير لا يزيد على إعادة ذلك البعض ولو صرح بالاعادة فقل وبمؤولة
المطلقات أحق بردهن في المثال الأول والا أن يعفو العاقلات البالغات في المثال
الثاني أو يحدث أمراً في الرجعيات في المثال الثالث لم يكن ذلك مخصصاً فكذلك
هنا واحتج القائلون بالتخصيص بأن الضمير رابط لمعنى متأخر بمقتضى أعم من
مذكور أو مقدر فلا يتصور الاختلاف بينهما فإذا خص الضمير الرجعيات من
المطلقات مع كون الضمير عبارة عن المطلقات فالمراد بالمطلقات العام حينئذ
الرجعيات خاصة لأن الضمير نفس مرجعه باعتبار المعنى وحينئذ يثبت حكم
المطلقات البوائن من أنهن يترصدن ثلاثة قروء بدلالة النص والاجماع على ذلك
واحتج المتوقف بأن ظاهر العموم يقتضى الاستغراق وظاهر الكفاية يقتضى
مطابقتها للممكن في العموم والخصوص وليست مراعاة ظاهر العموم أولى من
مراعاة ظاهر الكفاية فوجب التوقف واختار هذا في مسلم الثبوت وشرحه قال
وهو الأشبه لأن الضمير يرجع إلى اللفظ باعتبار مدلوله المراد وهو ظاهر فان خصص
العام ورجع الضمير إلى الباقي يكون الضمير على حقيقته لأنه عائد إلى المدلول
المراد باللفظ العام وان كان العام مجازاً وان لم يخص ورجع إلى البعض يصير
الضمير مجازاً والغاية حقيقية فالتخصيص في الأول لا يستلزم التخصيص في الثاني
كالعكس فلا ترجيح لأحدهما فيجب الوقف اهـ قال التاج في تكملة الإبهاج
فائدة سألت والدى رحمه الله تعالى في قوله تعالى « فانكحوا ما طاب لكم من
النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم »
وقول الشافعي إن ذلك في الأحرار بدليل أن العبد لا يملك فقلت هذا من عطف
الضمير الخاص على العام فلا يقتضى التخصيص على الصحيح فقال ليس هذا من
ذلك القليل لأن ذلك في لفظ عام يقدم ويأتى بعده ضمير لا يستقل بنفسه بل

يعود على ذلك اللفظ المتقدم العام وهنا خطاب والمخاطب لم يتحقق فيه عموم ولا خصوص والمرجع فيه قصد المتكلم وما يدل عليه فقوله فانكحوا خطاب لمخاطبين لم يتحقق دخول العبد في موضوعه بل بحسب ما يريد المتكلم من مخاطبه فاذا دل دليل في آخر الكلام أو في أوله على المراد حمل عليه وهنا قد دل دليل في آخره وهو قوله : أو ما ملكت أيمانكم وفي أوله وهو وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانه إنما يخاطب من بلى اليتامى والعبد لا يلى أمر اليتيم فقلت الخطاب الأول لجميع الناس الأحرار والعبيد بدليل قوله يا أيها الناس اتقوا ربكم فقال لنا في الجواب طريقتان أحدهما ما قررنا غير مرة من أن بها نكرة وهى المفادى ووصف بالناس فالألف واللام فى الناس للعهد والمعهود هى النكرة المقصودة وهو الذى ناداه المتكلم والعهد مقدم على العموم والثانى ان يسلم أنها للعموم ويقوم دليل على أن الخطاب بعدها لبعضهم مثل أن يقول لعشرة افعلوا كذا ثم يقول لبعضهم افعلوا كذا فليس تخصيصاً للأول وإنما هو خطاب لغير من خوطب أولاً وهو بعض منه وهو يشبه الالتفات فليس من باب عود الضمير للمقتضى للتخصيص على خلاف فيه بل هذا لا يقتضى التخصيص قولاً واحداً لأن كل واحد من الكلامين مستقل بنفسه وإن كان بينهما التئام اهـ ولقائل أن يقول قد تقرر فى الأصول أن العبيد داخلون فى خطابات الشارع مثل قوله تعالى « أقيموا الصلاة » « وآمنوا بالله » « ولا تقرّبوا الزنا » « ولا تأكلوا الربا » إلخ فيما دل الدليل على خروجهم منه وهنا كذلك لأن الأمر بالتقوى يتناول الجميع ولا كلام فى ذلك فلا معنى للعهد وجميع ما ذكر تكلفات لا حاجة إليها والتخصيص مبناه على تناول ظاهر أو وضعاً لا إرادة وقد عرفوا التخصيص بأنه بيان ما لم يرد باللفظ العام فاخراجهم من محل التناول الظاهرى بدليل مستقل أو غير مستقل يكون تخصيصاً فلا محل لقوله وما يدل عليه فانكحوا لم يتحقق فيه دخول العبيد فى موضوعه بل بحسب ما يريد المتكلم من مخاطبه وقد قال التاج نفسه فى شرح قول البيضاوى عود ضمير خاص لا يخصص قلت إذا عقب اللفظ باستثناء أو تقييد بصفة أو حكم خاص

لا يتأتى في كل مدلوله بل في بعضه فهل يوجب ذلك تخصيصه . اختلفوا فيه فجعل السك من باب واحد ومحل خلاف ولم يخصه بعود ضمير خاص ويصح القول بعدم التخصيص فالجواب المذكور غير مسلم وقدمننا عن مسلم الثبوت أنه عزى إلى الشافعى القول بأن عود الضمير مخصوص اهـ (باب القول في اللفظ الوارد على سبب وجملته) أى القول في اللفظ الوارد على سبب (أن اللفظ) العام الوارد (على سبب) فآية الظهار النازلة في خولة امرأة أوس ابن الصامت أو سلمة بن صخر البياض وآية اللعان الواردة في هلال بن أمية أو عويمر العجلاني وآية السرقة الواردة في سرقة رداء صفوان أو في سرقة المجن وكقوله عليه الصلاة والسلام أيما إهاب دبغ فقد طهر الوارد في شاة ميمونة وقوله عليه الصلاة والسلام «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو ريحه» الوارد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة (لم يحز أن يخرج السبب منه) أى من العام الذى ورد لبيان حكمه لا بالاجتهاد ولا بغيره لأن العام وارد لأجلها فهى قطعية الدخول وليست كغير من الأفراد . ولأنه أى إخراج السبب من العام الوارد لأجله بالاجتهاد (ويؤدى إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك لا يجوز) وهذا عند الأكثرين وقال الشيخ الإمام تقي الدين السبكي هى أى صورة السبب كغيرها من الأفراد فنسبة صورة السبب كنسبة سائر الأفراد التى يجوز تخصيصها بالاجتهاد وقال هذا وهو يعنى قولهم صورة السبب .

قطعية الدخول عندى ينبغى أن يكون إذا دلت قرائن حالية أو مقالية على ذلك أو على أن اللفظ العام يشمل بطريق الوضع لا بحالة فقد ينافع الخصم في دخوله وضماً تحت اللفظ العام ويدعى أنه قد يقصد المتكلم بالعام إخراج السبب وبيانه أنه ليس داخلاً في الحكم فإن للحنفية أن يقولوا في حديث عبد الله بن زمعة إن قوله صلى الله عليه وسلم «الولد للفراس وإن كان وارداً في أمه فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد وبيان حكمه إما بالثبوت أو بالانتفاء فإذا ثبت أن الفرش هى الزوجة لأنها هى التى لها يتخذ الفرش غالباً وقال الولد للفرش كان فيه حصر

الولد للحره وبمقتضى ذلك لا يكون للأمة فكان فيه بيان للحكمين جميعا نفي النسب عن السبب وإثباته لغيره ولا يليق دعوى القطع وذلك من جهة اللفظ وهذا فى الحقيقة نزاع فى أن اسم الفراش هل هو موضوع للحره والأمة أو الحره فقط والحنفية يدعون الثانى فلا عموم عندهم فى الآية فتخرج المسألة من باب العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب نعم قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث عبد بن زمعة هو لك يا عبد وللعاهر الحجر فهذا التركيب يقتضى أنه ألحقه به على حكم السبب فيلزم أن يكون مراداً من قوله الفراش فليتنبه لهذا البحث فإنه نفيس جداً اهـ . وحاصل القصة كما فى العطار أن جارية زمعة زنى بها عتبة بن أبى وقاص أخو سعد وأوصى عتبة المذكور أخاه إن أمة زمعة إذا ولدت ولداً فهو لك أى منسوب لك بأنه ابن أخيك فادعه ثم مات وكذلك زمعة أوصى ابنه عبد الله أن الأمة إذا ولدت ولداً فادعه فإنه لك أى أخوك ومات زمعة ثم بعد ولادة الأمة اختصم عبد الله بن زمعة مع سعد فى عتبه بين يذى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو لك يا عبد الله بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة احتجى منه لما رأى من شبهه بعتبه فما رآها حتى لحق الله تعالى وما ذكر من أن أبا حنيفة خالف الحديث وأخرج صورة السبب لا يصح بل قال أبو حنيفة بالحديث والفراش عنده قاصر على المستولدة والمنكوحة والأمة فى الحديث كانت أم ولد والاحتياج إلى الإقرار عنده فى غيرها فلم تكن صورة السبب خارجة عنده ولا يخالفه إذ كيف يقول بخروجها مع ورود الحديث فيها وإلا لزم أن الولد ليس لزمعة كذا حقه الكمال كذا فى العطار وفيه وقد نقل المصنف يعنى التاج السبكي فى شرح المختصر عن القاضى وغيره الإجماع على أن صورة السبب قطعية الدخول اهـ . (وهل يدخل فيه) أى فى حكم ذلك السبب (غيره نظرت) فى الخطاب الوارد جواباً للسؤال فيما أن لا يكون مستقلاً بنفسه أو يكون مستقلاً (فإن كان اللفظ لا يستقل بنفسه) وهو الذى لا يصح الابتداء به ولا يكون كلاماً مفيداً بدون اعتبار السؤال أو الحادثة مثل نعم فإنها

مقررة لما سبق من كلام موجب أو منفي استنفها ما أو خبراً أو بلى فإنها مختصة بإيجاب
 النفي السابق استنفها ما أو خبراً (كان ذلك) أى الواجب (مقصوراً على ما ورد فيه
 من السبب) لا يعمده إلى غيره بلا خلاف (ومصير الحكم مع السبب كالجملة الواحدة
 فإن كان لفظ السائل عاماً مثل ان قال) السائل (أفطرت) في نهار رمضان
 متعمداً (فقال اعتق حمل على العموم في كل مفطر) جماعاً كان أو أكلاً أو شرباً
 (كأن) أى الشارع (قال من أفطر فعليه العتق من جهة المعنى لا من جهة
 اللفظ وذلك أنه لما لم يستفصل) السائل في حكاية الحال مع قيام الاحتمال دل
 كلامه على العموم في المقال (دل على أنه لا يختلف) الجواب باختلاف السؤال قال
 الإمام الشافعى رحمه الله ترك الاستفصال في وقائع الأحوال ينزل منزلة العموم في
 المقال اهـ . ولا يعارضه القاعدة الأخرى له وهى وقائع الأحوال اذا تطرق اليها الاحتمال
 كساها ثوب الإجمال وسقط بها الاستدلال لحمل ذلك على الوقائع الفعلية ككفى لمس
 عائشة عقبه صلى الله عليه وسلم وهو يصلى واستمر فيها الذى استند اليه الامام ابو حنيفة
 في عدم النقض باللمس وأجاب عنه الإمام باحتمال أن اللبس كان مع حائل فلا
 دلالة فيه هكذا جمع البلقينى بين قاعدتى الإمام والفرق ان الفعل لا يعم لأن
 العموم من أوصاف الألفاظ لا الأفعال بل هو من قبيل الجميل والجميل لا يستدل
 به على جزئى من الجزئيات كذا قال العلامة الشرقاوى في فصل الإسلام على
 النكاح من التحرير (أو لأنه لما نقل السبب بالمعنى وهو الفطر فحكم فيه بالعتق
) صار كأنه علل بذلك لأن ذكر السبب في الحكم تعليل) قيل وفيه نظر لاحتمال
 أنه عرف خصوصه فأجاب بناء على معرفته وأجيب بأن هذا الاحتمال إنما يصار
 إليه إذا كان راجحاً وليس بمساو فضلاً عن رجحانه فلا اعتداد به (وإن
 كان) لفظ السائل (خاصاً مثل أن قال جامع) في نهار رمضان عمداً (فقال
 اعتق وحمل الجواب على الخصوص في الجامع لا يتعدى إلى غيره من المعذورين فكانه
 قال من جامع في رمضان فعليه العتق من جهة المعنى ونقل السبب في الحكم تعليل
 فيدور الحكم معه يثبت بوثوته وينتفى بانتفائه (وأما إن كان اللفظ) الوارد جواباً

للسؤال (يستقل بنفسه) بحيث يكون كلاماً مفيداً بنفسه بدون اعتبار ما قبله فهو على أقسام لأنه إما أن يكون أخص أو مساوياً أو أعم وفي هذه الحالة أعنى حالة الاستقلال اعتبر حكم اللفظ فإن كان الجواب خاصاً أى أخص من السؤال وهو جائز الوقوع إذا أمكنت معرفة حكم المسكوت عنه بأن يكون فيما خرج من الجواب : تنبيه على حكم ما لم يذكر وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وأن يكون السائل أهلاً للتنبيه لذلك بأن يكون من أهل الإجتهد وإلا لم يفد التنبيه وأن يبقى من وقت العمل زمن يسع التأمل الذى يتوقف عليه التنبيه لئلا يلزم تكليف مالا يطاق على القول بعدم جوازه كما لو سئل النبي صلى الله عليه وسلم « من أفطر فى رمضان ماذا عليه » فأجاب من جامع فى رمضان فعليه كفارة كالمظاهر فيفهم من المذكور وهو قوله جامع أن الإفطار بغير الجماع لا كفارة فيه فإذا لم تمكن معرفة المسكوت من الجواب أو كان السائل غير مجتهد أو ضاق الوقت فلا يجوز وقوعه لما مر (حمل على خصوصه وإن كان عاماً) أى كان الجواب أعم من السؤال وهو على قسمين لأنه إما أن يكون أعم منه فى غير ما سئل عنه كقوله عليه الصلاة والسلام حين سئل عن التوضىء بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وحكم هذا القسم التعميم بالنسبة إلى ما سئل عنه وإلى غيره من غير خلاف وإما أن يكون أعم منه فيما سئل عنه وهذا القسم محل خلاف وفيه مذاهب منها ما ذكره المصنف بقوله (حمل على عموميه ولا يخص بالسبب الذى ورد فيه وذلك مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل عن بئر بضاعة فقيل انك تتوضأ من بئر بضاعة وانه يطرح فيها الحيض ولحوم الكلاب وما ينحى الناس فقال صلى الله عليه وسلم الماء طهور لا ينجسه شيء) (وعن احمد وقال صحيح والترمذى وحسنه قيل يا رسول الله أتتوضأ من بئر بضاعة وهى بئر يلقى فيها الحيض والنتن ولحم الكلاب فقال : إن الماء طهور لا ينجسه شيء) فهذا يحمل على عموميه ولا يختص على ما ورد فيه من السبب) وهذا لأن عدول المجيب عن الخاص المسئول عنه إلى العام دليل ارادة العموم ولأنه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات.

الواردة في أسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الأسباب فيكون اجماعاً على أن العبرة بعموم اللفظ. وذلك كآية الظهار وآية اللعان وآية السرقة وحديث الدباغ الوارد كل منها في أسباب خاصة كما تقدم ولأن الحجة قائمة بما يفيد اللفظ وهو يقتضي العموم ووروده على السبب لا يعارضه ولا ينافي عمومته وإلى هذا ذهب الجمهور قال الشيخ أبو حامد والقاضي أبو الطيب والماوردي وابن برهان وهو مذهب الشافعي اه وهو قول الأكثر من الحنفية والمالكية (وقال المازني) هو أبو إبراهيم اسماعيل بن يحيى بن عمرو بن اسحاق المزني ، صاحب الإمام الشافعي وقال الشافعي رضي الله عنه في صفة المزني ناصر مذهبي كان زاهداً عالماً مجتهداً غواصاً على المعاني الدقيقة وهو امام الشافعيين وأعرفهم بطرقه وفتاويه توفي لست بقين من شهر رمضان سنة ستين ومائتين بمصر ودفن بالقرب من تربة الامام الشافعي والمزني نسبة إلى مزينة بنت كلب قبيلة مشهورة كبيرة (وأبو ثور) هو إبراهيم بن خالد أبي اليمان السكبي . البغدادي الجليل الجامع بين علمي الحديث والفقه أحد الأئمة المجتهدين والعلماء البارعين والفقهاء المبرزين المتفق على امامته وجلالته وتوثيقه وبراعته وهو أحد أصحاب الشافعي البغداديين رواة كتاب الشافعي القديم وهم أحمد بن حنبل وأبو ثور والكرائسي والزعفراني رحمهم الله وهو مع كونه من أصحاب الشافعي صاحب مذهب مستقل لا يعد تفرده وجهاً في المذهب توفي في صفر سنة أربعين ومائتين وأبو بكر الدقاق . من أصحابنا يقصر على ماورد من السبب) وهو قول مالك قال في الإبهاج قال امام الحرمين وهو الذي صح عندنا من مذهب الشافعي ولذلك قال الغزالي في المنحول وقال في مختصر التقريب والإرشاد نقل المذهبين جميعاً عنه قال التاج السبكي واعلم ان الذي صح من مذهب الشافعي رضي الله عنه موافقة الجمهور خلاف ما ذكره امام الحرمين قال الامام في كتابه الموضوع في مناقب الشافعي رحمه الله تعالى ومعاذ الله أن يصح هذا النقل وكيف وكثير من الآيات نزلت في أسباب خاصة ثم لم يقل الشافعي رحمه الله تعالى أنها مقصورة على تلك الأسباب قال والسبب

في وقوع هذا الفعل الفاسد عنه أنه يقول إن دلالة على السبب أقوى لأنه لما وقع السؤال عن تلك الصورة لم يجوز أن لا يكون اللفظ جواباً عنه وإلا تأخر البيان عن وقت الحاجة وأبو حنيفة عكس ذلك وقال دلالة على سبب النزول أضعف وحكم بأن الرجل لا يلحقه ولد منه وإن وطئها ما لم يقر بالولد مع قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الجزأ إنما وود في أمة زمعة والقصة مشهورة في قضية عبد الله بن زمعة فبالغ الشافعي في الرد على من يجوز إخراج السبب وأطاب في أن الدلالة عليه لدلالة العام عليه بطريقين أحدهما العموم وثنانيهما كونه وارداً لبيان حكمه فتوهم المتوهم أنه يقول إن العبرة بخصوص السبب هذا حاصل ما ذكره الإمام قال وهو بليغ وأما ما ذكره إمام الحرمين فلهذا اطلع على نص مرجوح عنه أو غير ذلك فإن الخلاف فيه غير بعيد عن المذهب ولذا اختلف الأصحاب في أن العرايا هل ينخص بالفقراء أم يشترك فيها الأغنياء والفقراء والصحيح التعميم مع أنها وردت على سبب خاص والتمرض أن الصحيح في مذهبه موافقة الجمهور انتهى كلامه لكن قول الإمام وعكس ذلك أبو حنيفة غير صحيح وقدمنا عن التاج نفسه في شرح المختصر حكاية الإجماع عن القاضي وغيره على أن صورة السبب قطعية الدخول ولم يخرج أبو حنيفة السبب الخاص الذي هو ولد زمعة بل أخرج ماسواه لأن وليدة زمعة كانت أم ولد له وقدمنا ذلك عن الكمال انظر فتح القدير على الهداية ، واستدل القائل بالقصر على السبب الخاص بأنه لو عم الجواب الوارد على سبب خاص لم يكن لنقل السبب فائدة وقد دونوا الكتب في معرفة أسباب الحديث والنزول ولجاز تخصيص السبب بالاجتهاد كخيريه لأنه نسبة العام إلى جميع أفرادها على السوية ولما طابق الجواب السؤال والمطابقة واجبة لأن السؤال خاص والجواب عام والجواب عن الأول بمنع الملازمة وإنما يلزم لو كانت منحصرة في تخصيص الحكم وليس كذلك بل فائدته منع تخصيصه بالاجتهاد ومعرفة أنه نص فيه وربما تكون معرفة الأسباب قرينة على فهم المراد وعن الثاني بأنه يجوز أن

يكون بعض أفراد العام يعلم دخوله تحت الإرادة قطعاً بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه ، وعن الثالث بأن معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه ، وقد حصل مع الزيادة ولا يسلم وجوب المطابقة في العموم والخصوص والزيادة لفائدة أخرى لا تنافي المطابقة كيف لا وقد قال تعالى « وما تلك يمينك يا موسى قال هي عصا أتوكأ عليها وأهش بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى » وفي صحيح البخاري والترمذي أن النبي صلى الله عليه وسلم « سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته » قال المصنف ، والدليل على ما قلناه من أنه يحمل الجواب على عمومه ولا يقصر على السبب الذي ورد فيه

هو أن الحجة في قول الرسول صلى الله عليه وسلم والحكم بلفظه دون السبب المستول عنه ولو قال ذلك ابتداء وجب حمله على العموم فكذا إذا صدر وجوباً . فوجب أن يعتبر عمومه وأما الجواب المستقل المساوي للسؤال في عمومه وخصوصه فحكمه واضح كأن يسأل ماذا على من أفطر في نهار رمضان فيجب بقوله من أفطر في رمضان فعليه كفارة ككفارة المظاهر ، وماذا على من جامع في نهار رمضان فيجب بقوله من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة ككفارة المظاهر .

باب القول في الاستثناء ، والاستثناء يجوز تخصيص اللفظ به وهو مأخوذ من قولهم ثبتت فلاناً عن رأيه إذا صرفته عنه والمستثنى مصروف عن حكم ما قبله وقيل إنه مأخوذ من تثنية الخبر بعد الخبر ومن شرطه أي شرط صحته والاعتداد به أن يكون متصلاً بالمستثنى منه لفظاً أو حكماً بأن تحال بينهما فاصل بانقطاع نفس أو سعال أو عطاس أو نحوها ، واشتراط الاتصال قول الجمهور منهم الأئمة الأربعة .

وحكى عن ابن عباس رضي الله عنهما جواز تأخيرهما ، وفي التحرير وشرحه التقرير وعن ابن عباس جواز الفصل بشهر وسنة مطلقاً أما الشهر فنقله الآمدي وابن الحاجب وغيرهما وقال شيخنا الحافظ لم أجدر رواية الشهر وإنما وجدت رواية فيها أربعين فلعل من قال شهراً ألغى الكسر انتهى قال ولا يخفى ما فيه مع

بعده ثم أخرج عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم حلف على شيء ففضى عليه أربعون ليلة فأُنزل الله تعالى « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت » فاستثنى النبي صلى الله عليه وسلم بعد أربعين ليلة ثم قال هذا حديث غريب أخرجه أبو الشيخ في تفسيره وهكذا .

ولا يخفى أنه ليس في هذا عن ابن عباس أنه كان يرى ذلك أما السنة فنقلها جماعة منهم المازري وأخرجها الحاكم في مستدركه والطبراني في الأوسط عن مجاهد عن ابن عباس قال إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثنى ولو إلى سنة وإنما نزلت هذه الآية « واذكر ربك إذا نسيت » قال إذا ذكر استثنى وكان الأعمش يأخذ بهذا اللفظ عن الحاكم ثم قال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وتعقبه شيخنا الحافظ بأنه معلول بالانقطاع فإن الأعمش لم يستمعه من مجاهد وإنما سمعه من ليث بن سليم وهو ضعيف وأما مطلقاً وهو الذي يقتضيه كلام الأكثرين في النقل وصرح به بعضهم وقال السبكي وهي روايات شاذة لم تثبت عنه اه مختصراً قال ابن الهمام في الفتح واستدل المطلقون بطواهر منها أنه صلى الله عليه وسلم قال في مكة لا يختل خلاها الحديث فقال له العباس إلا الإذخر فسكت ثم قال إلا الإذخر ومنها أنه قال في أسرى بدر لا يفلت منهم أحد إلا بفداء أو ضربة عنق فقال ابن مسعود إلا سهيل بن البيضاء فقالها وما أجيب عن هذين بأنه كان على جهة النسخ دفع بأنه يالا وهي تؤذن باتصال ما بعدها بما قبلها وليس بلازم لأن المقصود الرفع بنفس لفظ القائل إيذاناً بأنه وافق الشرع المتجدد وفي العرفيات مثل هذا هذا كثير فيقدر له جملة تشاكل الأولى مدلولاً عليه بها كأنه قال لا يختل خلاها إلا الإذخر ومنها ما رواه داود فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : والله لأغزون قريشاً ثم سكت ثم قال إن شاء ثم لم يغزهم ويحجب بأن كونه لم يغزهم لا يدل على أنه لم يكفر ولم يحث وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد حلف أنه لا يحلف على يمين فيرى غيرها خيراً منها إلا أتى التي هي خير منها وكفر عنها فحين رأى أن عدم غزوهم خير لم يفعل ما حلف عليه اه .

وحكى عن غيره جواز تأخيرها إذا ورد معه كلام يدل على أن ذلك استثناء
بما تقدم وهو أن يقول جاء في الناس ثم يقول بعد زمان إلا زيدا وهو استثناء
بما كنت قلت فأما المحكى عن ابن عباس رضى الله عنها فالظاهر أنه لا يصح
وهو بعيد .

قال الخزالي ولعله لا يصح النقل عنه إذ لا يليق بمنصبه وإن صح قلعه أراد
به إذا نوى الاستثناء أو لا ثم أظهر نيته بعده فيدين فيما يدينه وبين الله تعالى فيما نواه
ومذهبه أن ما يدين فيه العبد يقبل ظاهراً فهذا له وجه، وأما تجويز التأخير لو أصر
عليه دون هذا التأويل فيرده عليه اتفاق أهل اللغة على خلافه وأيضاً لو جاز
الإستثناء لم يعين الله غيره على الخالف بل كان يقول استثنى ولا حاجة إلى
هذا التحيل ولم يقل صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها
فليكفر عن يمينه وليفعل الذى هو خير كما فى صحيح مسلم مقتصراً على الأمر
بالتكفير إذ لم يتعين التكفير مخلصاً من عهدة اليمين بل كان يقول فليستثنى
أو ليكفر خصوصاً مع اختياره لهم دائماً كما دلت عليها الأحاديث الصحيحة
وأيضاً لم يجزم بطلاق وعتاق وكذب وصدق ولا بانهقاد ولا عقد لا مكان
الاستثناء ودعوى إلحاقه بكل هذه الأمور بعد حين واللازم باطل فاللزم مثله
(وذلك لأنهم لا يستعملون الاستثناء إلا متصلاً بالكلام ، فهو جزء من
الكلام يحصل به الإتمام فإذا انفصل لم يكن اتماً كالشرط وخبر المبتدأ قال
المصنف (ألا ترى أنه إذا قال جاء في الناس ثم قال بعد شهر إلا زيدا لم يعد
ذلك كلاماً) خرج عن أن يكون مفهوماً (فدل على بطلانه)

وأما استثناء النبي صلى الله عليه وسلم فقد كان على وجه التبرك بالاستثناء
للتخلص عن الأثم والامثال لما أمر الله به وهو قوله تعالى « واذكر ربك إذا
نسيت لا أن يكون استثناء حقيقة على وجه يكون منيراً للحكم . الخليفة . حكى أن
أبا إسحاق المروزي أراد الخروج مرة من بغداد فاجتاز في بعض سككها به رجل
على رأسه باقلا وهو يقول لا آخر معه لو صح مذهب ابن عباس لما قال الله لا يوب

عليه السلام وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث بل كان يقول استثن
ولا حاجة إلى التحيل في البر فقال أبو اسحاق بلدة فيها رجل يحمل البقل وهو يرد
على ابن عباس لا يستحق أن يخرج منها . لطيفة أخرى . كان الربيع حاجب
المنصور معادياً لأبي حنيفة فقصد أن يرميه عنده فقال له إنه يخاف جدك ابن عباس
في قوله إن الاستثناء لا يشترط اتصاله فقال أبو حنيفة يا أمير المؤمنين ان
الربيع يزعم أنه لا يبيعه لك في رقاب جندك لأنهم يحلفون لك ثم يرجعون بمنالهم
ويستنون فتبطل بيعتهم فضحك المنصور وقال يا ربيع لا تتعرض لأبي حنيفة فلما
خرج قال له الربيع أردت قتلي قال لا ولكنك الذي أردت قتلي فخلصتك
وخلصت نفسي .

وما حكى عن غيره خطأ لأنه لو جاز ذلك على الوجه الذي قال لجاز أن يؤخر
خبر المبتدأ ثم يخبر به مع كلام يدل عليه بأن يقول زيد ثم يقول بعد حين قائم
ويقرنه بما يدل على أنه خبر عنه ، واللازم باطل فاللزيم مثله فيثبت المدعى وبيان
الملازمة اشتراكهما في كون كل واحد منهما جزءاً من الكلام يحصل به الإتمام
فإذا انفصل لم يكن اتماً وبيان بطلان اللازم ما ذكره المصنف بقوله وهذا مما
لا يقوله أحد وأيضاً لا يعد كلاماً في اللغة فبطل)

﴿ فصل ﴾ ويجوز أن يتقدم الاستثناء أي المستثنى منه كما يجوز أن يتأخر
كقول الكمي ومالي إلا آل أحمد شيعة ومالي إلا مشعب الحق مشعب (الأصل
ومالي شيعة إلا آل أحمد ومالي مشعب إلا مشعب الحق ومشعب الطريق والشيعة
الأعوان قال ابن عمرون هذا البيت مشكل لأن العامل في شيعة الابتداء وهو
لا يعمل في المستثنى وإنما هو مستثنى من الضمير الذي في الجار والمجرور فلم
يتقدم المستثنى على المستثنى منه قيل جزمه بكون شيعة مبتدأ مردود بل الأرجح
أنه فاعل لاعتماد الظرف فقد أمكن أن يكون كل شيء في موضعه اهـ .

﴿ فصل ﴾ يجوز الاستثناء من جنسه كقولك رأيت الناس الازيدا وكذلك
استثناء بعض ما دخل تحت الاسم كقولك رأيت زيدا الا وجهه وأما الاستثناء
من غير الجنس فهو مستعمل وقد ورد به القرآن والأشعار قال الله عز وجل «فسجد

الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس فاستثنى إبليس من الملائكة وليس من الملائكة لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن أمر ربه قال الشاعر .

وقفت فيها أصيلا لا أسألها أعيت جوابا وما بالربع من أحد
إلا أوارى لأيا ما أيدها والنوى كالحوض ما المظلومة الجلد

قوله أصيلا يروى أصيلا لا كي أسألها وأصيلا نا بالنون وهو مصغر
أصلان وهو جمع أصيل كرجيف ورغفان وقيل هو مفرد كغفر وهو
الصحيح لأن جمع الكثرة إذا صغر رد إلى مفردة وقوله أعيت جوابا يعنى
لم تعرف وجه الجواب والربع المنزل والأوارى يروى بالنصب على الاستثناء
المنقطع كما هو الشاهد في البيت وبالرفع على أنه بدل من موضع قوله من أحد
الواقع فاعلا للظرف قال الشمبرى في شرح أبيات الكتاب الأوارى
محابس الخيل واحدها أرى وهو من تأريت المكان إذا تجشأت به واللاى
البطاء والمعنى أيدها بعد لاى لتغيرها والنوى حاجز حول الخباء يدفع عنه
الماء ويبعده وهو ثابت إذا بعدت وشبهه في استدارته بالحوض والمظلومة
أرض حفر فيها الحوض لغير اقامة لأنها في فلاة فظلمت بذلك لأن معنى الظلم
وضع الشيء في غير موضعه وإنما أراد أن حفر الحوض لم يعمق فذلك أشبه
لنوى به ولذلك جعلها جلد أو هى الصات اه .

والبيتان من قصيدة للنابغة الذبياني يعتذر فيها للنعمان بن المنذر وكان
واجدا عليه اه .

(فاستثنى الأوارى من الناس) وهى من خلاف جنسه وهىنا شبهة مشهورة
وهى أنك إذا قلت قام القوم الا زيدا فلا شك أنك أثبت القيام للقوم الذين من
جملتهم زيد وقولك الا زيدا نقي لحكم القيام عنه وهو تناقض ودفع بوجوه
أحدها أن زيدا غير داخل في القوم بل القوم عام مخصص بمعنى أن المتكلم أراد
بالقوم جماعة ليس منهم زيدا فقوله الا زيدا قرينة للسامع على مراد المتكلم ثانيها
أن المستثنى والمستثنى منه وأداة الاستثناء بمنزلة اسم واحد فقوله له على عشرة

إلا واحد بمعنى له على تسعة فلا دخول ولا اخراج وثالثها وهو الحق في الجواب أن المراد بالقوم مثلاً معناه التحقيق ثم اخرج بالاستثناء منه زيد لكن الاسناد بعد الاخراج فقولك قام القوم الازيد بمنزلة قولك القوم المخرج منهم زيد قاموا وذلك لأن المنسوب إليه الفعل وإن تأخر عنه لفظاً لكن لا بدله من التقديم وجود أعلى النسبة التي يدل عليها الفعل وهذا يقتضى حصول الدخول والخراج قبل النسبة فلا تناقض اهـ .

وهل هو يعنى . الاستثناء من غير الجنس (حقيقة أم لافيه وجهان) في الحواشى الأزميرية قد اشتهر فيما بينهم أن الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع وقيل حقيقة فيها اما بطريق الاشتراك المعنوى او الاشتراك اللفظى وقال التفزازى هذا الخلاف في صيغ الاستثناء وأدواته من الا ونحوها وأما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في المتصل والمنقطع ومجاز لغوى فيها لأنه في اللغة مشتق من الثنى فيقال ثنى عزان فرسه إذا مزجه عن المضى في الصوب الذى هو متوج إليه ثم اطلق في عرفهم على كل من القسمين ولكن الظاهر من كلام الكشف والتوضيح أن هذا الخلاف في لفظ الاستثناء لا في الصيغ اهـ أقول وهو ظاهر كلام المصنف أيضاً في الاستدلال على كونه مجازاً في المنقطع من قوله إنه مشتق من قولهم ثبتت عنان الدابة إذا صرفته الخ .

(ومن أصحابنا من قال هو حقيقة) في المنقطع أيضاً فيكون الاستثناء مشتركاً بينهما معنى على ما ذهب اليه البعض أو لفظاً على ما ذهب اليه البعض الآخر وعلى الأول يمكن جمعها في حد واحد فيقال حقيقة المستثنى مطلقاً هو المذكور بعد إلا وأخواتها مخالفاً لما قبلها نفيّاً أو اثباتاً وعلى الثانى لا يمكن جمعها في حد واحد لاختلافها ماهية وذلك لأن الحد مبين للماهية بذكر جميع أجزائها مطابقة أو تضامناً والمختلفان في الماهية لا يتساويان في جميع أجزائها حتى يجتمعان في حد ودليل اختلافهما أن أحدهما مخرج والآخر غير مخرج فيحد كل باعتبار خصوصه (ومنهم من قال هو) أى الاستثناء من خلاف الجنس (مجاز وهذا الأظهر لأن

الاستثناء مشتق من قولهم ثبتت عنان الدابة إذا صرقتها (أى منعها عن
المسير فى الصوب الذى هى متوجهة إليه .

أو من ثبتت الخبر بعد الخبر وهذا لا يوجد إلا فيما دخل فى الكلام ثم
يخرج منه) وأيضاً سبق الفهم إلى المتصل بدون قرينة وتوقفه عليها فى المنقطع
دليل على كونه مجازاً فيه ولذا حمل علماء الأماص على المتصل دون المنقطع إذا
أمكن المتصل فقالوا فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس معناه فسجد
الملائكة ومن أمر بالسجود إلا إبليس وفى قول القائل له عندى مائة درهم
وثوب معناه إلا قيمة ثوب ولو كان ظاهراً فيهما لما ارتكبه فعلم أنه مجاز
فيه لا حقيقة بأحد الطرفين واعلم أنهم اتفقوا على بطلان استثناء الكل
من الكل بلفظه والأكثر من الكل والمساوى من المساوى مفهوماً نحو
عبيدى أحرار إلا ما ليكى واتفقوا على جواز استثناء الأقل من الأكثر
واختلفوا فى جواز الأكثر مع بقاء الأقل وهو ما ذكره المصنف بقوله
(فصل ويجوز أن يستثنى الأكثر من الجماعة) المتناولة للأكثر والباقي بعد
الاستثناء نحوه على عشرة إلا تسعة وكذا المساوى للباقي بعد الثنا وهو قول
الأكثر .

وقال الإمام (أحمد) بن حنبل والقاضى أبو يوسف (لا يجوز) استثناء
الأكثر من الباقي وقولنا من الباقي متعلق بالأكثر . وصلة الاستثناء محذوف
أى لا يجوز استثناء الأكثر من الباقي من المجموع المتناول لهما نحو أنت طالق
ثلاثاً إلا اثنين . (وهو قول القاضى أبى بكر الأشعرى وابن درستورية)
هو عبد الله أبو محمد بن جعفر بن درستورية بضم الدال والراء المهملتين
ابن المرزبان النحوى أحد من اشتهر وعلا قدره وكثر عليه صحب المبرد
وابن قتيبة وأخذ عنه الدار قطنى ولد سنة ثمان وخمسين ومائتين ومات سنة
سبع وأربعين وثلاثمائة كذا فى مفتاح السعادة قال فى روضة الناظر . ولنا
يعنى فى بطلان استثناء الأكثر من الأقل أن الاستثناء لغة وأهل اللغة نفوا

ذلك وأنكروه قال أبو اسحاق الزجاج لم يأت الاستثناء إلا في القليل من الكثير وقال ابن جني لو قال قائل له على "مائة إلا تسعة وتسعين ما كان تكلماً بالعربية وكان كلامه عيماً من الكلام ولكنه قال القتيبي يقال صمت الشهر كله إلا يوماً واحداً ، ولا يقال صمت الشهر إلا تسعة وعشرين يوماً ويقول لقيت القوم جميعهم إلا واحداً أو اثنين ولا يجوز أن يقال لقيت القوم إلا أكثرهم إذ ثبت أنه ليس من اللغة فلا يقبل وأما الآية التي احتجوا بها يعني آية فبعرتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين وآية إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين فقد أجيب عن احتجاجهم بأجوبة منها أنه استثنى في إحدى الآيتين المخلصين من بني آدم وهم الأقل وفي الأخرى استثنى الغاوين من جميع العباد وهم الأقل فإن الملائكة العباد من عباد الله . قال الله تعالى : بل عباد مكرمون وهم غير غاوين ومنها أنه استثناء منقطع في قوله إلا من اتبعك من الغاوين بمعنى لكن بدليل أنه قال في آية أخرى وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم وأنا البيت يعني قوله : أو التي نقصت تسعين من مائة ثم ابعثوا حكماً بالحق قواماً فليس فيه استثناء مع أنه قال ابن فضالة هذا بيت مصنوع ولم يثبت عن العرب وأما القياس في اللغة فغير جائز ولو كان جائزاً فهو جمع بغيره اهـ . والدليل على جوازه أن القرآن ورد به .

قال الله تعالى : إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين . فمن في قوله من الغاوين بيانية فاستثنى الغاوين وهم أكثر الناس بدليل قوله تعالى : « وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين . ولا تجد أكثرهم شاكرين ولكن أكثرهم لا يفعلون لا يؤمنون » ثم قال فبعرتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين فاستثنى الغاوين من العباد واستثنى العباد من الغاوين وأيهما كان أكثر فقد استثناء من الآخر ، وأما الجواب المتقدم عن الآية والذي بعد فضعيفان أما الأول فلأن المحاورة إنما وقعت في ذرية آدم الذي أخرج من الجنة بدليل قوله : أنظرني إلى يوم يبعثون يعني بني آدم

قال انك من المنظرين قال فبعتك لأغوينهم أجمعين واذا كان الكلام في ذرية آدم لم يصح ضم الملائكة إليهم حتى يكون الناوين بالنسبة لهم والى بقية بنى آدم قليلا وأما الثانى فلأن الأصل فى الاستثناء الاتصال وقوله وما كان لى عليكم من سلطان أى بالجبر والقهر القدرى بل لله تعالى وذلك لا ينفى سلطانه بالإغواء والوسوسة وهو المراد بالسلطان المثبت له بقوله إن عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الناوين أى فلك عليهم سلطان بالإغواء والوسوسة بدليل قوله عز وجل واجاب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم فى الأموال والأولاد وعدمهم وفى فتح القدير رداً على القائلين بعدم صحة استثناء الأكثر من الأقل قلنا لا نسلم عدم ثبوته لثمة وما ذكرتم من التأويل وممنوع لو سلم مع ما فيه فى الحديث الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه عز وجل يا عبادى كلهم جائع إلا من أطعمته يا عبادى كلهم عار إلا من كسوته ، ولو سلم فعدم السماع فى تركيب معين لا يستلزم عدم صحة استعماله ألا ترى أنه لم يسمع له مائة إلا ثماناً وسدس ثمن وسائر الكسور مع أنه يجوز استعمالها .

قال ابن بدران : والجواب الصحيح عن الآية هو أن المنع من استثناء الاكثر انما يكون إذا صرح بعدد المستثنى منه أما إذا لم يصرح به فهو جائز بالاتفاق كما إذا قال خذ ما فى هذا الكيس من الدراهم الا الزئوف وكانت أكثر والآية من هذا الباب لم يصرح فيها بعدد المستثنى منه بل قال إن عبادى وهو مقدار غير معين بخلاف له عندى مائة الا تسعين فهذا هو النوع وهذا هو الجواب عن البيت بتقدير ثبوته إذ ليس فيه صيغة استثناء اهـ . وهذا مردود لأنه إذا كان المنع لأن أسماء العدد نصوص فلو جاز الاستثناء لخرجت عن نصوصيتها فيرده قوله تعالى فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاماً ، وقد أجمع الفقهاء على لزوم درهم فى له على عشرة دراهم الا تسعة والاستقباح المذكور عن الزجاج وابن جنى وغيرهما لأجل التلطويل مع امكان الاختصار (فصل) (إذا تعقب الاستثناء جملاً عطف بعضها على

بعض) بالواو ونحوه من الفاء وثم فلا خلاف في جواز رجوعه الى جميع
الجل المتقدمة أو الى الأخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند عدم
القرينة المعينة فعند الشافعي (رجع ذلك) أى الاستثناء المعقب للجمال
المذكورة (للجميع) أى الى كل واحد منها الا أن يدل الدليل على عدم
رجوعه الى البعض فلا يرجع وذلك لأن الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو
كان ما قبله جمعا بالصيغة ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هذا ولأن العطف يصير
المتعدد كالمفرد فلا فرق بين قولنا . اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من
تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب ولأن الاستثناء
صالح للجميع فالقول بصرفه الى البعض تحكم وأجيب عن الأول بأن لا نسلم
المساواة مطلقاً لجواز أن يكون للاستقلال مدخل في منع الصرف الى الكل
والثاني بأنه قياس الجمل على المفرد مع الفارق ، وعن الثالث بأن صلاحيته
للجميع لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فإنه صالح للجميع وليس
بظاهر فيه .

وذلك مثل قوله عز وجل والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون
إلا الذين تابوا) فهنا الاستثناء قد تعقب ثلاث جمل وقد رجع الى الجملتين
الآخرتين أعنى ولا تقبلوا وأولئك هم الفاسقون حتى قبلت شهادتهم ورفع
فسقهم بعد التوبة وإنما لم يرجع الى الأولى أيضاً لما منع وهو أن الجلد
حق الآدمي فلا يسقط بالتوبة وإنما يسقط بإسقاط المستحق من الآدميين
(وقال أصحاب أبي حنيفة يرجع) الاستثناء ظاهراً (الى ما يليه) وهو قول
أبي على الفارسي من النجاة وذلك لأن الرجوع الى الجملة الأخيرة متحقق
على التقديرين وإلى غيرها محتمل وبيانه أن الاستثناء لكونه غير مستقل
يقتضى مرجعاً بالضرورة وما وجب ضرورة يقدر بقدرها ويكفي فيها
الرجوع جملة واحدة ثم الأخيرة هي المتحققة لكونها مرجعاً على التقديرين
أى سواء رجع إليها فقط أو رجع الى الجميع فيحمل عليها لتيقنها ولا يحمل

على ماعداها لكونه محتملا واندفاع الضرورة بالآخيرة فقط وأيضا حكم الأولى ظاهر في الثبوت عموما ورفعته عن البعض بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للآخيرة فقط وإذا كان الرفع مشكوكا فلا يعارض في الظاهر بخلاف الآخيرة فقط لأنه متأخر عن الأول بالأخذ في جملة أخرى فلا يتعلق بما عداها وهذا يدل على عدم تعلقه بما عدا الآخيرة فإن قلت الاتصال بالعطف موجود أجيب بأن الاتصال بالعطف فقط ضعيف لا يكفي لتعلق الاستثناء لوجوده مع الصارف عنه فيعتبره بدليل موجب لاعتبار هذا الاتصال اه من مسلم الثبوت وشرحه وغيرهما (وقال القاضي) أبو بكر الباقلاني والإمام الهام حجة الإسلام الغزالي (يتوقف فيه ولا يرد إلى شيء منهما) أي الجملتين لعدم العلم بأنه حقيقة في أيهما أو في الكل وقال المرتضى من المعزلة بالاشتراك فيهما فيتوقف إلى ظهور القرينة قال شارح المختصر وهذان القولان الوقف والاشتراك يوافقان لنا في الحكم لأنهما قاضيان بالتعلق بالآخيرة وبالوقف في غيرها إلى أن يقوم دليل وإن خالفنا في المأخذ لأن مأخذهم في تعيين الآخيرة التيقن به فإنه إن كان لها خاصة فظاهر وإن كان للكل فلها أيضا ولا احتمال لما عداها من غير قرينة وكذا في الاشتراك وأما عندنا فالأخذ بالظهور في الآخيرة كذا في مسلم الثبوت وشرحه (والدليل على ما قلناه) من رجوع الاستثناء إلى الجميع إلا إذا قام الدليل على خلافه (هو أن الاستثناء كالشرط في التخصيص ثم الشرط يرجع إلى الجميع كما إذا قال امرأتى طالق وعبدى حر ومالى صدقة إن شاء الله فكذلك الاستثناء) ورد بأنه قياس في اللغة وقد نهينا عنه وإن قالوا وجدنا محاورات المخصصات على نمط واحد فلا قياس قلنا ليس كذلك بل الشرط للحكم التعليق بخلاف الاستثناء فإنه تنجزى ألا ترى أن الشرط قد يفيد انتفاء الجزاء بالكلية والاستثناء ليس كذلك ودعوى الاستقراء في الجنس من غير استقراء هذا النوع منه لا يصح بل لا بد في استقراء الجنس من استقراء كل نوع فليس إلا القياس على أن الشرط مقدم تقديراً لأن له صدارة الكلام باتفاق النحاة

فيصح تعلقه بالأول لأنه مقارن له تقديرًا بخلاف الاستثناء فإنه مؤخر لا يتعلق
 إلا بما يليه نقياسه على الشرط قياس مع الفارق فإن قيل الشرط يقدم على
 ما يرجع إليه فلو كان للأخيرة قدم عليها فقط دون الجميع وإن كان تقدم للكل
 على الكل فلا يلزم من التقدم التقديم على الكل ولا الرجوع إليها فلا يصلح
 ما ذكرتم فارقاً قيل في الجواب إن الشرط لما زال عن مكانه واستدعى التقديم
 لم يتيقن الأخيرة بالاتصال لأنه زال هذا اللصوق فيتقدم على الجميع دفعاً
 للترجيح بلا مرجح فإنه لو تقدم على البعض دون البعض وبعد زوال المكان
 نسبه إلى الكل على السوية يلزم الترجيح من غير مرجح فتقدم على الكل فتم
 الفارق اهـ من مسلم الثبوت وشرحه وفي التقريب وشرحه (تنبيه) بنى على
 الخلاف في عوده على الأخيرة فقط إلا لدليل أو على الجميع إلا لدليل وجوب
 رد شهادة المحدود في قذف . عند الحنفية إذا تاب بأن أكذب نفسه في قذفه
 عند من قذفه ، وأصلح عمله على ما هو الأشبه لقصر إلا الذين تابوا على
 ما يليه وهو أولئك هم الفاسقون فينتفى عنه الفسق لا غير ويبقى ولا تقبلوا لهم
 شهادة أبداً على حكمه خلافاً للشافعي ومالك وأحمد فإنهم ردوا الاستثناء إلى
 ما يليه مع لا تقبلوا فينتفى عنه الفسق وتقبل شهادته ولو لا منع الدليل من تعلقه
 بالأول أى فاجلدوهم تعلق به أيضاً عندهم لأن عوده إلى الكل عندهم ليس
 بقطعي بل ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل على ذلك وقد وجد هنا ذلك فإن
 الجلد فيه حق الآدمي وهو راجح على حق الله عندهم حتى يسقط بعفوه
 عنه فلا يسقط بالتوبة اهـ قال في مسلم الثبوت وشرحه أقول إنما يتم
 ما ذكر ويورث فارقاً يعني قوله لولا منع الدليل لم يكن عدم قبول
 الشهادة من تمام الحد وهو ممنوع بل الحد عندنا الجلد مع عدم قبول
 الشهادة وهو مناسب لشرعه حداً لأن شرعه للزجر وهو أيضاً زاجر بل هو
 أشد من الضرب عند أصحاب المروءة ثم الجريمة صدرت من اللسان فيناسب
 الزجر عليه فيجعل ما صدر عن لسانه مثل ما صدر عن البهيمة وهذا مثل حد
 السرقة فإنها صدرت عن اليد فشرع الحد فيها وأمر بالقطع اهـ (فصل - وإن

دل الدليل على أنه لا يجوز الرجوع إلى جملة من الجمل المذكورة كما في آية
الغذف فإن الدليل دل على أنه لا يجوز أن يرجع الاستثناء فيها إلى الحد
لأنه حق الآدمي فلا يسقط بالتوبة وإنما يسقط بإسقاط المستحق من
الآدميين (رجع إلى ما بقى من الجمل) المذكورة (وكذلك إذا انعقب الاستثناء
جملة واحدة ودل الدليل على أنه لا يجوز رجوعه إلى بعضها كقوله عز وجل
وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة إلى قوله إلا أن
يعفون) يعنى المطلقات والمعنى إلا أن تترك المرأة نصيبها من الصداق فتبته
الزوج فيعود جميع الصداق إلى الزوج وإنما يصح عفو المرأة إذا كانت ثيباً
بالغة من أهل العفو عن نصيبها للزوج أو يعفو وليها إذا كانت صغيرة ويكون
الولي أباً أو جداً لأن غيرهما لا يزوج الصغيرة كما هو مذهب الشافعي رحمه الله
ولذا قال (فإنه قد دل الدليل على أن الاستثناء لا يجوز رجوعه إلى الصغار
والمجانين فيرجع إلى ما بقى من الجملة لأن ترك الظاهر فيما قام عليه الدليل لا يوجب
تركه فيما لم يقم عليه الدليل) باب التخصيص بالشرط (واعلم أن الشرط
ما لا يقع المشروط إلا به) هذا تعريف لشرط الصحة قال في جمع الجوامع
وشرحه للجلال المحلى الثانى من المخصصات المتصلة الشرط بمعنى صيغته وهو أى
الشرط نفسه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم .
ثم قال الجلال ثم هو عقلى كالحياة للعلم وشرعى كالطهارة للصلاة وعادى
كنصب السلم لصعود السطح ولغوى وهو المخصص كأكرم بنى تميم إن جاءوك
أى الجائين منهم فينعدم الإكرام المأمور به بانعدام المجيء ويوجد بوجوده
إذا أمثل الأمر وهو أى الشرط المخصص كالاستثناء اتصالاً به . فعرف
الشرط بجميع أنواعه ثم ذكر أن المخصص نوع واحد منها وهو اللغوى
قال العلامة الشرقاوى فى حاشيته على التحزير ما واقعة على خارج من الماهية
فلا يكون التعريف شاملاً للركن فاحترز بالقيد الأول عن المانع فإنه لا يلزم
من عدمه شيء وبالثانى عن السبب فإنه يلزم من وجوده الوجود وبالثالث
وهو قولنا ولا عدم عن المانع باعتبار وجوده فإنه يلزم منه العدم فللمانع

اعتبار ان حيث خرج أولاً بقوله ما يلزم من عدمه العدم باعتبار عدمه ، وثانياً بقوله ولا عدم باعتبار وجوده والقيد الرابع وهو قولنا لذاته راجع لشق الإثبات والنفي فاحترزه بالنسبة للأول عن المانع إذا قارن عدمه عدم الشرط فانه يلزم حينئذ من عدمه العدم لكن لذاته بل لعدم الشرط الذى قارنه فعدم المانع وحده خرج بقولنا ما يلزم من عدمه العدم وعدم المانع مع عدم الشرط خرج بقولنا لذاته وبالنسبة للثاني عما إذا قارن الشرط السبب فيلزم الوجود كوجود الحول الذى هو شرط لوجوب الزكاة مع انصاف الذى هو سبب له وعما إذا قارن المانع كالدين على القول بأنه مانع من وجوب الزكاة فيلزم العدم لكن لزوم الوجود أو العدم فى ذلك لوجود السبب والمانع لا لذات الشرط ومن المعام أن بالنسبة للشق الثانى للدخال أى إدخال الشرط المقارن للسبب أو المانع والقيود السابقة فى التعريف للاخراج ولا محذور فى ذلك وأن الاحتراز لما يكون عن الدخول يكون عن الخروج فقولنا عما إذا قارن الشرط السبب فيه تساهل والأصل عن الخروج الشرط الفارق لما ذكر هذا والأولى فى القيد الأخير وهو قولنا لذاته أن يقال فيه إنه للبيان ودفع توهم لزوم الوجود مثلاً من وجود الشرط إذا قارن السبب مع أن ترتب الوجود حينئذ على وجود السبب لا على وجود الشرط وكذلك إذا قارن المانع فان ترتب العدم حينئذ على وجود المانع لا على وجوده . فالوجود لم يلزم من وجود الشرط ولا العدم من وجوده أيضاً لا يقال بل لزم ما ذكر من وجوده إذ لا معنى للزوم إلا عدم الانتفاك وهو متحقق فان الوجود والعدم لم ينفكا عن وجوده فى الصور المذكورة لأننا نقول انما يصح هذا لو عبروا بقولهم ولا يلزم وجوده وجود ولا عدم لكنهم عبروا بقولهم ولا يلزم من وجوده وجود الخ فاتوا بمن الإبتدائية الدالة على أن اللزوم ناشئ عن وجوده وبواسطته .

وقد علم أنه لا دخل لوجود الشرط فى الوجود ولا فى العدم فى الصور المذكورة انتهى كلامه نقلاً عن حواشى جمع الجوامع .

وقد ثبت بدليل منفصل كاشتراط القدرة في العبادات الثابت بقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها ونحوه (واشتراط الطهارة في الصلاة الثابت بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الآية) وقد دخل ذلك (يعنى الشرط فيما ذكرنا من تخصيص العموم وقد يكون متصلاً بالكلام وذلك يعنى الشرط .

(قد يكون بلفظ الشرط كقوله تعالى « فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً » وقد يكون بلفظ النافية كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون .) ويجوز تخصيص الحكم بالجميع فيكون الصيام لمن لم يجد الرقبة والقتل لمن لم يؤد الجزية .

فصل يجوز أن يتقدم الشرط في اللفظ ويجوز أن يتأخر كما يجوز في الاستثناء ولهذا لم يفرق بين قوله أنت طالق إن دخلت الدار وبين قوله إن دخلت الدار فأنت طالق . (فصل إذا تعقب الشرط جملاً) عطف بعضها على بعض .

(رجع ذلك إلى جميعها) ولا خلاف للأئمة في ذلك إذا كان المعلق عليه غير مشيئة الله تعالى ونحوه من الملائكة والجن (كما قلنا في الاستثناء ولهذا إذا قال امرأتى طالق وعبدى حر إن شاء الله لم تطلق المرأة ولم يعتق العبد وفي فتح القدير على الهداية ومذهب الشافعى كذهبننا في أنه إذا قال متصلاً بقوله طالق أو حرة إن شاء الله لا يقع الطلاق والعتاق ، وقال مالك وأحمد في ظاهر الرواية عنه إنه ينجزان لأنه علقهما بشرط محقق لأنه لو لم يشأ الله كلا من طلاقها وعتاقها لم يمكنه التلفظ به ويوضحه أنه إذا أراد صدور اللفظ منه فقد شاء الله صدوره وإن أراد وجود الطلاق والعتاق . فقد حكمت الشريعة أنه إذا صدر اللفظ وجب كل منهما وإن أراد ما يكون من المشيئة فيما بعد فمشيئته قديمة عند أهل السنة والجماعة فظنها أنها تتجدد محال والحجة لنا ما روينا وبيننا من المعنى يعنى قوله سابقاً أخرج أصحاب السنن الأربعة من حديث أيوب السخيتاني عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين فقال إن شاء الله فقد استثنى لفظ

النسائي ولفظ الترمذى فلا حنث عليه وأخرجه أحمد والنسائي وابن ماجه وقال الترمذى حسن غريب قال والجواب عن متمسكه أنه لم يعلقه بمحقق لأنه لا يمكنه الاطلاع على ما في مشيئة الله تعالى ونختار أنه أراد تعليق وجود الطلاق والعاق بمشيئة الله تعالى وقوله فقد حكمت الشريعة الخ ليس على اطلاقه اذ التعليقات من نحو أنت طالق ان قدم زيد أو ان دخلت الدار وجد فيه لفظ الطلاق ولم تحكم الشريعة بوقوعه في الحال بالإجماع وما نحن فيه من هذا القبيل اهـ صحيفة مائة وستة وأربعين من فصل الاستثناء من الجزء الثالث (فصل : فأما اذا دخل الشرط في بعض الجمل المذكورة دون بعض لم يرجع الشرط الأول الا الى المذكورة وذلك مثل قوله تعالى (أسكنوهن) يعنى المطلقات المعتدات سواء كن رجعيات أو بائنات حائلات كن أو حوامل (من حيث سكنتم من وجدكم) أى من وسعكم أى بما تطيقونه (الى قوله تعالى وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن فشرط الحمل فى الإنفاق دون السكن فيرجع الشرط الى الإنفاق) وتكون المستوتة الحامل لها السكن ولا نفقة لها وهو قول الشافعى رحمه الله تعالى وأبو عبيدة وهو لا يتم على النافين لمفهوم المخالفة فإن قيل فما فائدة الشرط حينئذ قلنا ذكرنا فيه فائدتين احدهما أن مدة الحامل تطول فى الغالب فرما يظن ظان أن النفقة تسقط اذا مضى مقدار ثلاث حيض فأزال الله تعالى ذلك وأفاد أن نفقة الحامل مستحقة على الزوج مع بقاء العدة وان طال المدة ذكر ذلك أبو بكر الرازى والخشرى والثانية أن الحمل قد يكون له مال فيشبه علينا هل النفقة فى ماله أو على الزوج فأفادنا الله تعالى أنها على الزوج لا فى مال الحمل (وهكذا لو ثبت الشرط بدليل منفصل فى بعض الجمل لم يجب اثباته فيما عداه) أى ما عدا بعض الجمل بدليل (كقوله عز وجل والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء الى قوله تعالى وبعولتهن أحق بردهن فإن الدليل قد دل على أن الرد فى الرجعيات) وهو قوله تعالى الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان الى قوله تعالى فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح

(١٦ نزهة)

زوجاً غيره والمراد به الطلقة الثالثة (فيرجع ذلك) وهو الضمير في قوله
وبعولتهن (الى الرجعات ولا يوجب ذلك) أى رجوع الضمير الى ذلك الخاص
من العام.

(تخصيص أول الآية) بذلك الخاص (وهكذا إذا ذكر) الشارع
(جملاً) أمرية (عطف بعضها على بعض لم يقتض الوجوب فى الجميع أو يقتض
العموم فى الجميع ثم دل الدليل على أنه لم يرد بالأمر الوجوب أو فى بعضها
ليس على العموم لم يجب حمله فى الباقي على غير الوجوب ولا على غير العموم)
اعلم أنه إذا ذكر جملاً وعطف بعضها على بعض وقام الدليل على أن الجملة الأولى
منها للوجوب أو على العموم أو على الأولى منها ليست للوجوب أو
ليست على العموم لم يقتض عطف الجملة أو الجمل اللاحقة واقترانها بها
الوجوب فى الباقي أو العموم فيه أو عدم الوجوب فى الباقي أو عدم العموم
فيه لأن مجرد القران فى الذكر لا يوجب القران فى الحكم بل ذلك موقوف
على الدليل وبهذا ظهر فى عبارة المصنف شيء وصحة العبارة أنه يحذف منها
قوله لم يقتض الوجوب فى الجميع أو العموم فى الجميع ويقتصر على قوله ثم
قام الدليل على أنه الخ وهو كلام تام أو يكون المعنى لم يقتض ظاهر الأمر
فيها الوجوب فى جميعها أو يقتض ظاهر جميع الجمل العموم فى الجميع
وهو اختراز عما إذا اقتضى ظاهر جميع الأمر فيها الوجوب فى جميعها أو العموم
فى الجميع فإنه لا كلام حينئذ فى حمل جميعها على الوجوب أو على العموم
ولما الكلام عند تجردها عما يقتضى ذلك لكن كلامه قاصر عن إفادة هذا المعنى
وذلك مثل قوله تعالى كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده فأمر
بالأكل وإيتاء الحق والأكل لا يجب أى مطلقه (والإيتاء واجب والأكل
عام فى القليل والكثير والإيتاء خاص فى خمسة أو سبق بحديث ليس فيما دون
خمسة أو سبق صدقة فما قام عليه الدليل خرج من اللفظ وبقى الباقي على ظاهره)
والحاصل أن هذه المسألة من تفريعات قاعدة القران فى الذكر لا يوجب
القران فى الحكم (فصل وهكذا كل شيئين قرن بينهما فى ثم اللفظ ثبت لأحدهما

حكم بالإجماع لم يحز أن يثبت ذلك الحكم للآخر من غير لفظ يوجب التسوية بينهما أو علة توجب الجمع بينهما فيعطف واجب على مندوب أو مباح أو عكسه (ومن أصحابنا من قال) وهو المزنى ومن الحنفية أبو يوسف (إذا ثبت لأحدهما حكم يثبت لقرينه مثله) ومن أمثله حديث أبي داود ، لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة ، قالبول ينجسه بشرطه وهو كون الماء قليلا دون القلتين أو تغير على مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وتلك حكمة النهي وقال أبو يوسف فكذا الاغتسال فيه للقران بينهما في الحكم الذي يتشاركان فيه وهو النهي المذكور والذي لم يذكر وهو التنجيس بهما ووافقه أصحابه في الحكم لدليل غير القران وخالفه المزنى فيه لما ترجح على القران في أن الماء المستعمل طاهر لا ينجس ويكفي في حكمة النبي ذهاب الطهورية (وهذا غير صحيح لأن الحكم الذي ثبت لأحدهما بدليل يخصه من لفظ أو إجماع وذلك غير موجود في الآخر فلا يوجب التسوية إلا بعلّة تجمع بينهما) (باب القول في المطلق والمقيد)

قال ألتاج في الإبهاج المطلق ينقسم إلى حقيق وإضافي أما : الحقيق فهو المطلق من كل وجه وقد يقال المطلق على الإطلاق وهو المجرد عن جميع القيود الدالة على ماهية الشيء من غير أن يدل على شيء من أحوالها وعوارضها وأما الإضافي في مثل قولك أعقب رقية واضرب رجلا فليس هو مطلقاً من كل وجه بل هو دال على واحد شائع في الجنس وهما قيدان زائدان على الماهية وهذا مطلق بالنسبة إلى قولنا رقية مؤمنة . ومقيد بالنسبة إلى اللفظ الدال على ماهية الرقية من غير أن يكون فيها دلالة على كونها واحدة أو كثيرة شائعا في الجنس أو معينا وإذا عرفت أنقسام المطلق إلى قسمين فاعلم أن المقيد ينقسم أيضا إلى قسمين مقابليهما فالمقيد من كل وجه على الإطلاق هو اللفظ الذي لا اشتراك فيه أصلاً كأسماء الأعلام . وأما المقيد من وجه دون وجه فنحو رقية مؤمنة ورجل عالم (واعلم) أن تقيد تعيد العام يقيد يفيد عموماً بديلاً وهو المطلق وتسميته عاماً باعتبار أن موارده غير

منحصرة وليس بعام حقيقة (يوجب) التخصيص كما يوجب الشرط والاستثناء ذلك وعبرة جمع الجوامع مع شرحه مسألة المطلق والمقيد كالعام والخاص ثما جاز تخصيص العام به يجوز تقييد المطلق بهوما لا فلا فيجوز تقييد الكتاب بالكتاب وبالسنة والسنة بالسنة وبالكتاب وتقييدها بالقياس والمفهومين .

وفعل النبي عليه الصلاة والسلام وتقريره بخلاف مذهب الراوى ذكر بعض جزئيات المطلق على الأصح في الجميع اه ثم ذكر ما يزيد به المطلق والمقيد على العام فانظره كقوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة فإنه لو اطلق لعلم المؤمنة والكافرة فلما قيده بالمؤمنة وجب التخصيص فإن ورد الخطاب مطلقا لامقيدله حمل على اطلاقه وان ورد مقيدا لا مطلقا له حمل على تقييده وان ورد مطلقا في موضع ومقيدا في موضع آخر فذلك على أقسام لأنها إما أن يتحدا في السبب والحكم أو يتحدا في الحكم لا في السبب أو يتحدا في السبب لا في الحكم وفي كل اما ان يكونا مثبتين أو منفيين أو أحدهما مثبتا والآخر منفيا ولكل حكم يخصه ولذا قال المصنف (فإن كان ذلك) أى الاطلاق والتقييد (في حكمن مختلفين) وسبب واحد . قال العلامة الشرييني أى وكانا مثبتين أو منفيين فعلى الخلاف أما على قول أبى حنيفة فظاهر يعنى أنه لا يحمل المطلق على المقيد للاختلاف وأما على الحمل لفظا أو قياسا فالظاهر أن يقال ان كانا مثبتين وتأخر القيد عن العمل بالمطلق فهو ناسخ لفظا والا كان مقيدا لفظا أو قياسا وان كانا منفيين فالمسألة عام وخاص فإن تأخر المطلق عن العمل بالعام كان نسخا لفظا على غير قول الشافعى وقياسا على قوله والا كان تخصيصا كذلك وان كان مختلفين فالمطلق مقيد بضد الصفة ثم ان تأخر المقيد عن العمل بالمطلق كان نسخا لفظا أو قياسا والا كان تقييدا كذلك اذ لا يسوغ القول بأنه تقييد مع التأخر عن العمل في جميع ما تقدم والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة مثال ما اذا كانا منفيين هنا لا تطعم رجلا دخل دارك بلا اذن ولا تكس رجلا فاسقا

دخل دارك بلا اذن ومثال ما اذكانا مختلفين مع اتحاد السبب أن يقال في كفارة اليمين لاتطعم عشرة كفار اكس عشرة فيقيد الثاني بنقيض الصفة وهو الاسلام وقد مثل المصنف .

للبتئين بقوله (مثل أن يقيد الصيام بالتابع) وكونه قبل التماس (ويطلق الأحكام) عن قيد التابع وكونه قبل التماس لم يحمل أحدهما على الآخر بل يعتبر كل منها بنفسه لأنهما لا يشتركان في لفظ ولا معنى أقول هذا خلاف ما في جمع الجوامع وشرحه وكذا لب الأصول وشرحه قال في جمع الجوامع وشرحه وان اتحد الموجب فيهما واختلف حكمهما كما في قوله تعالى في التيمم « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم » وفي الوضوء « فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق » والموجب لهما الحدث واختلاف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد (بالمرافق) واضح فعلى الخلاف من أنه يحمل المطلق على المقيد أو يحمل عليه لفظاً أو قياساً وهو الراجح والجامع بينهما في المثال المذكور اشتراكهما في سبب حكمهما

قال العلامة العطار قوله فعلى الخلاف أى بين أبى حنيفة والشافعى وقوله في سبب حكمهما وهو الحدث والحكم هو وجوب الغسل والمسح اه
وهنا كذلك الموجب للأطعام والصيام الظاهر واختلاف الحكم من صيام مقيد وأطعام مطلق واضح والجامع بينهما في المثال المذكور اتحاد سببهما اه
والحنفية لا يقولون بحمل المطلق على المقيد فيما اذا اتحد السبب واختلف الحكم لكنهم وافقوا الشافعية في أن مسح اليدين في التيمم الى المرفقين كالوضوء على ما هو ظاهر الرواية من مذهب أبى حنيفة وفي رواية الحسن عن أبى حنيفة أن المسح الى الكوع فرض والى المرفقين فضيلة لكنهم خالفوا الشافعية في الاستدلال على تقييد آية التيمم بقيد آية الوضوء وذلك أنهم قالوا ان الخلف كالأصل لأن اليد تطلق حقيقة الى الأبط وليس هو بمراد بالإجماع ولا يصح ارادة الإطلاق بأن يراد به بعض ما يطلق عليه مسح اليد وهو مسح جزء من أجزاء اليد أو مسح جزء من الذراع

من غير مسح الكف والأصابع وهو خلاف الإجماع فلا بد من ارادة بعض معين وهو مجهول فيكون مجملا فيقع ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه مسح الى المرافق في رواية الحاكم وآية الوضوء بيانا لأن الخلف كالأصل فمن حكي الاتفاق في هذه الصورة وصرح بأنه لا فرق فيه بين أن يتحد سببهما أم لا كالأمدى نظر الى اتفاقهم في الحكم بقطع النظر عن اختلافهم في دليله ومن جعل المسألة خلافية بين أكثر الحنفية والشافعية كصاحب جمع الجوامع نظر الى اختلافهم في الدليل مع قطع النظر عن الحكم ومن حكي عن أكثر الشافعية أنه يحمل في هذه الصورة عند اتحاد السبب واختلاف الحكم نظر الى الخلاف المذهبي الواقع عند الشافعية في هذه الصورة اذا اتحد السبب واختلف الحكم وكان المطلق والمقيد مثبتين والخلاف المذهبي كما هو عند الشافعية هو أيضا عند الحنفية لما علمت أن أن الحسن يروى عن أبي حنيفة عدم المسح في التيمم الى المرافق بل الى الكوع وللشافعية قول مثل هذا وهذا لا ينافي اتفاق أكثر الحنفية وأكثر الشافعية على تقييد آية التيمم بقيد آية الوضوء واختلافهم في الاستدلال اه ملتقطا من سلم الوصول (وان كان ذلك) أى الإطلاق والتقييد (في حكم واحد وسبب واحد) فإما أن يكونا منفيين أو مثبتين أو أحدهما منفيًا والآخر مثبتا فإن كانا منفيين يعمل بهما اتفاقا وإلا يحمل أحدهما على الآخر لأنه لا تعارض لإمكان العمل بهما كما تقول في الظهار لا تعتق مكاتبا ولا تعتق مكاتبا كافرا فان العمل بهما بالكف عنهما وان كانا مثبتين فإن وردا معا والسبب واحد وجب حمل المطلق على المقيد ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب المتنافيين من الإطلاق والتقييد في وقت واحد والمعية قرينة البيان وفيما قلنا اشارة الى أن الحمل انما هو اذا كان الحكم الإيجاب دون التذب والإباحة اذ لا تمنع في اباحة المطلق والمقيد بخلاف الإيجاب فإن الإيجاب المقيد يقتضى ثبوت المؤاخذه بترك القيد وإيجاب المطلق أجزاءه مطلقا وان جهل التاريخ فكذلك يحمل المطلق على المقيد

لعدم الترجيح لأحدهما بالحكم بالتأخر حتى يكون ناسخاً فيحمل على المقارنة
فيترجح البيان وان علم المتأخر بالمقيد المتأخر ناسخ للطلق بالزيادة أى
يايجاب القيد ورفع الإطلاق الذى كان مراداً والا فلا يجزى غير المقيد
من افراد المطلق وكان مجزئاً قبل النسخ والمطاق المتأخر ينسخ المقيد ومعنى
النسخ فيه نسخ القصر على المقيد والا فعلوم أن حكم المقيد لم يرفع بالمطلق
وعند الشافعية المقيد المتأخر مخصص للطلق أى يبين أنه المراد بالمطلق
من الابتداء بطريق إطلاق لفظ المطاق على المقيد وقد مثل المصنف لما
إذا كانا مثبتين مع اتحاد السبب والحكم وكان الإطلاق والتقييد فى الحكم
بقوله (مثل أن يذكر الرقبة فى كفارة القتل مقيدة بالإيمان ثم يعيدها
فى القتل مطلقة كان الحكم للمقيد) اتفاقاً ولا خلاف فى ذلك إلا أن تأخر المقيد
عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ للمطلق بالنسبة الى صدقه بغير المقيد
والا بأن تأخر عن وقت الخطاب بالمطلق دون وقت العمل أو تأخر
المطلق عن المقيد مطلقاً أو تقارناً أو جهل تاريخهما حمل المطلق على المقيد
جمعاً بين الدليلين كذا فى جمع الجوامع وشرحه للجلال المحلى وقد علمت مذهب
الحنفية بما قدمناه آنفاً وقد علل المصنف الحمل فى الصورة المذكورة بقوله :
(لأن ذلك حكم واحد مستوفى بيبانه فى أحد الموضوعين ولم يستوف
فى الموضوع الآخر) وان كان أحدهما أمراً والآخر نهياً نحو أعتق رقبة
لا تعتق رقبة كافرة وأعتق رقبة مؤمنة ولا تعتق رقبة كافرة فالمطلق مقيد
بضد الصفة فى المقيد ليجمعاً للمطلق فى المثال الأول مقيد بالإيمان وفى الثانى
مقيد بالكفر اه كذا فى جمع الجوامع وشرحه (وان كان) الإطلاق
والتقييد فى (حكم واحد وسببين مختلفين) يعنى سببين مختلفين (نظرت
فى المقيد فإن عارضه مقيد آخر لم يحمل على واحد من القيدين وذلك مثل
الصوم فى الظهار قيده بالتتابع وفى التمتع قيده بالتفريق وأطلق فى كفارة
اليمين فلا يحمل المطلق فى اليمين على الظهار) بأن يقيد بقيد التابع (ولاعلى
التمتع) بأن يقيد بقيد التفريق المذكور (بل يعتبر بنفسه اذ ليس حمله على

أحدهما بأولى من الحمل على الآخر) في الإيهام ونما أهمله المصنف ما اذا أطلق الحكم في موضع ثم قيد في موضعين بقيد متضادين فنزعم أن التقيد باللفظ قال ببقاء المطلق على اطلاقه اذ ليس تقعيده بأحدهما أولى من تقعيده بالآخر ومن حمل المطلق على المقيد بالقياس حملة على ما كان حملة عليه أولى اهـ والتقيد باللفظ معناه بمجرد ورود اللفظ من غير حاجة الى جامع والظاهر أن المصنف اختار هنا التقيد باللفظ بدليل قوله اذ ليس حملة على أحدهما بأولى من الآخر وان صح فيا سيأتي من أن الحمل بقياس أولى فقد صح حمل المطلق في اليمين على المقيد في الظهار بجامع حرمة السبب فيهما وهذا في لب الأصول وشرحه وهماك عبارته بنصها قال رحمه الله تعالى وان اختلف حكمهما مع اتحاد سببهما كما في التيمم والوضوء أو اختلف سببهما مع اتحاد حكمهما ولم يكن ثم مقيد في محلين متناقضين كما في قوله تعالى في كفارة الظهار فتحرير رقبة وفي كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة أو كان ثم مقيد كذلك وكان المطلق أولى بالتقيد بأحدهما من الآخر كما في قوله تعالى في كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام وفي كفارة الظهار فصيام شهرين متتابعين وفي صوم التمتع فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعت قيد المطلق فيه بالقيد أى حمل عليه قياساً في الأصح فلا بد من جامع بينهما وهو في المثال الأول موجب الطهر وفي الثاني حرمة سببها من الظهار والقتل والثالث النهى عن اليمين والظهار فحمل المطلق فيه على كفارة الظهار في التابع أولى من حملة على صوم التمتع في التفريق لاتحادهما في الجامع والتمثيل به انما هو من على قول قديم ثم قال أما اذا كان ثم مقيد في محلين بمتنافيين ولم يكن المطلق في ثالث أولى بالتقيد بأحدهما من حيث القياس كما في قوله تعالى في قضاء رمضان فعدة من أيام آخر وفي كفارة الظهار فصيام شهرين متتابعين وفي صوم التمتع ما مرفيق المطلق على اطلاقه لامتناع تقعيده بهما لتنافيهما وبواحد منهما لا تفاء مرجحه فلا يجب في قضاء رمضان تتابع ولا تفريق قال والترجيح من زيادتي ولو اختلف سببهما وحكمهما كتقيد الشاهد بالعدالة واطلاق الرقبة في الكفارة لم يحمل المطلق على المقيد اتفاقاً وقيل على الراجح اهـ (وان لم يعارض

المقيد مقيد آخر كالرقبة في كفارة القتل والرقبة في الظهار قيدت بالإيمان في القتل (قال الله تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ . فتحرير رقبة مؤمنة) وأطلقت في الظهار (قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتأسا حمل المطلق على المقيد) .

ثم اختلف أصحاب الشافعي في الحل المذكور (فمن أصحابنا من قال يحمل) المطلق على المقيد (من جهة اللغة) ولا حاجة الى جامع بينهما (لأن القرآن من فاتحته الى خاتمته كالكلية الواحدة) فلا يختلف بالإطلاق والتقييد بل يفسر بعضه بعضاً فإذا نص على الإيمان في كفارة القتل لزم أيضاً في كفارة الظهار ولأن الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة وأطلقت في سائر الصور حملنا المطلق على المقيد فكذا هنا ورد الاستدلال الأول بما حكاه صاحب الإبهاج عن امام الحرمين بقوله وهذا يعنى الاستدلال المذكور من فنون الهديان فإن قضايا الألفاظ في كتاب الله مختلفة متباينة لبعضها حكم التعليق والاختصاص وبعضها حكم الاستقلال والانقطاع فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن في كتاب الله النفي والإثبات والزجر والأحكام المتغايرة فقد ادعى أمراً عظيماً فسقط هذا الفن اهـ وأما تقييد الشهادة بالعدالة في سائر الصور فإنما هو بالإجماع (ومنهم من قال يحمل) المطلق على المقيد من جهة القياس أى قياس المطلق على المقيد بجامع حصول التناسب بينهما في الحكم قال العلامة القرافى في الفروق المسألة الأولى الخفية لا يرون حمل المطلق على المقيد خلافاً للشافعية وكان قاضى القضاة صدر الدين الحنفى يقول ان الشافعية تركوا أصلهم لالموجب فيما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « اذا ولغ الكلب فى اناء أحدكم فليخسله سبعة » احدى من بالتراب ، وورد أولا من بالتراب فقوله احدى من مطلق وقوله صلى الله عليه وسلم أولا من مقيد بكونه أولا ولم يحملوا المطلق على المقيد فيعينوا الأولى بل أبقوا الإطلاق على اطلاقه وكان يورد هذا السؤال على الشافعية فيعسر عليهم الجواب عنه

فسمعت يوماً يورده فقلت له هذا لا يلزمهم لأصل قاعدة أصولية مذكورة في هذا الباب وهي أنا اذا قلنا بحمل المطلق على المقيد فورد المطلق مقيداً بقيدين متضادين فتعذر الجمع بينهما تساقطاً فإن اقتضى القياس الحمل على أحدهما ترجح وفي هذا الحديث ورد المطلق مقيداً بقيدين متضادين فورد أولاهن وورد آخرهن فتساقطاً وبقي احدهن على اطلاقه فلم يخالف الشافعية اه أقول في جوابه عن الشافعية بما ذكر اشكال ذكره ابن أمير حاج في شرحه تحرير الأصول حيث قال في بحث المطلق والمقيد بقى هنا شيء للشافعية لا بأس بذكره تسمياً وهو ما اذا أطلق الحكم في موضع وقيد في موضعين بقيدين متضادين ماذا يكون حكمه قالوا من قال بالحمل مطلقاً قال ببقاء المطلق على اطلاقه اذ ليس التقييد بأحدهما أولى من الآخر ومن قال بالحمل قياساً حمّله على ما حمّله عليه أولى فإن لم يكن قياس رجع الى أصل الإطلاق ويشكل على الكل نص الشافعي على التخيير بين التعفير بالتراب في الأولى والثامنة من غسلات ولوغ الكلب وأنه لا يظهر غير ذلك مع وروده في كل منهما مطلقاً وكون الإطلاق محمولاً على أحدهما ليس بأولى من الآخر ومن ثمة قال النووي في هذه الروايات على أن التقييد بالأولى وبغيرها ليس على الاشتراط بل المراد احداهن وأما قول السبكي كان أبي يقول انما ينبغي حينئذ ايجاب حكميهما لورود الحديث فيهما ولا تنافي في الجمع بينهما فعجيب من مثله وكذا عدم تعقب ولده له في ذلك فليتأمل اه قال القرافي المسألة الثانية ورد في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع مالم يقبض وأخذ الشافعي بعموم هذا الحديث وورد أيضاً نهيه عن بيع الطعام قبل قبضه فخص أصحابنا المنع بالطعام خاصة وجوزوا بيع غيره قبل قبضه واختلف مدرّكهم في ذلك فمنهم من يقول هو من باب حمل المطلق على المقيد فيحمل الإطلاق في الحديث الأول على التقييد في الحديث الثاني ومنهم من يقول الأول عام والثاني خاص واذا تعارض العام والخاص قدم الخاص على العام والمدرّكان باطلان أما الأول فلأنه قد تقدم أن المطلق انما يحتمل على المقيد في الكلي دون الكلية وهذا

الحديث الأول عام فهو كلية فلا يصح حمل المطلق على المقيد وأما المدرك الثاني فهو من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو باطل كما تقرر في أصول الفقه فإنه لا منافاة بين ذكر الشيء وذكر بعضه والطعام هو بعض ما تناوله العموم الأول فلا يصح تخصيصه به فبقيت المسألة علينا ويظهر أن الصواب مع الشافعي ثم قال المسألة الرابعة ورد قوله عليه الصلاة والسلام « جعلت لي الأصل مسجداً وطهوراً » وورد تراها طهوراً قال الشافعي رضي الله عنه هذا من باب المطلق والمقيد فيحمل الأول على الثاني فلا يجوز التيمم بغير التراب وهذا لا يصح فإن الأول عام كلية لا يصح فيه حمل المطلق على المقيد لما تقدم أن ذلك لا يصح إلا في الكلي دون الكلية وهو أيضاً من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو أيضاً باطل فأصاب الشافعي الإشكال في هذه المسألة ما أصاب أصحابنا في مسألة بيع الطعام جزأً حراً فاجزأه (وقال أصحاب أبي حنيفة لا يجوز حمل المطلق) على المقيد فيما إذا اتحد الحكم واختلف السبب أو اتحد السبب واختلف الحكم للاختلاف فيبقى المطلق على إطلاقه (لأن ذلك) أي حمل المطلق على المقيد في صورتين المذكورتين (زيادة في النص) والنص مطلق والمطلق هو الفرد الشائع بشرط الإطلاق أو الماهية بشرط الإطلاق حتى كان العبد متمكناً من أي فرد شاء والتقييد ينافي هذه الممكنة (وذلك) أي الزيادة في النص (نسخ بالقياس) لأن مقتضى إطلاق النص اجزاء المقيد وغير المقيد فهو يقتضي صحة اعتاقها وكفائها في الظاهر والتقييد قياساً يكون نسخاً لأنه رفع الحكم الثابت بالنص في القدر الذي عارضه القياس فيه وهو الأفراد الغير المقيدة فهي تقتضي عدم صحة اعتاقها واجزائها (وربما قالوا) أي الحنفية في الرد على من خالفهم في ذلك وقال أنه يحمل المطلق على المقيد قياساً كيف يكون قياساً والقياس الصحيح حمل غير منصوص على حكمه على منصوص على حكمه وهذا قياس باطل (لأنه حمل منصوص) على حكمه بمقتضى إطلاق النص (على منصوص على حكمه وهو المقيد فلم يوجد شرط القياس وهو أن يكون الفرع لانص فيه وهذا بمنزلة ما لو قال الشارع أوجب في كفارة القتل رقبة مؤمنة وأوجب

في كفارة الظهار رقبة كيف كانت ولو قال ذلك لم يكن أحد الكلامين مناقضاً
 للآخر فعلينا أن نقيّد أحدهما لا يقتضى تقييد الآخر والحاصل أن هذا
 قياس في مقابلة نص وفي اثباته ابطال للحكم الشرعي الثابت بالنص المطلق
 فهو باطل . وفي البحر الرائق شرح كنز الدقائق قال بعضهم والعجب
 من الشافعي أنه قيد الرقبة بالإيمان ولم يجوز أن يملك الكافر المؤمن والصحيح
 ظهاره فكانت تناقضاً وردّه بعض الشافعية بأننا عينا لكفارته الإطعام ولا
 يلزم من صحة الظهار أن يكون المظاهر أهلاً لكل الأنواع بدليل أن ظهار
 العبد صحيح مع أنه ليس أهلاً لتغير الصوم اهـ ، ولكن في الروض وشرحه
 فرع الذمي المظاهر يكفر بعد عوده بالعق والطعام ويتصور اعتاقه عن
 كفارته بأن يسلم عبده الكافر أو يرث عبداً مسلماً أو يقول لمسلم أعتق
 عبدك المسلم عن كفارتي فيجيبه أو نحو ذلك فإن تعذر تحصيله الاعتاق وهو
 موسر امتنع عليه الوطء فيتركه أو يسلم أو يعتق ثم يطأ والصوم لا يصح منه
 لعدم صحة نيته له ، ولا يطعم عن كفارته وهو قادر على الصوم لأنه يمكنه أن
 يسلم ويصوم فيمتنع عليه الوطء فيتركه .

والدليل على أنه لا يحمل من جهة اللغة أن النص الذي ورد فيه التقييد
 وهو العتق لا يتناول المطلق وهو الظهار فلا يجوز أن يحكم فيه بحكمه من غير
 علة جامعة بينهما في الحكم (كلفظ البر لما لم يتناول الأرض لم يحز أن يحكم فيه
 بحكمه من غير علة) جامعة بينهما في الحكم .

والدليل على أنه يحمل المطلق على المقيد في الصورة المذكورة ونحوها
 (هو أن حمل المطلق على المقيد تخصيص عموم بالقياس فصار كتخصيص
 سائر العمومات) بالأقيسة والعام يخص بالقياس اتفاقاً بيننا وبينكم فيجب
 أن يقيد المطلق بالقياس عندكم معاشر الحنفية والجواب منع جواز التخصيص
 بالقياس مطلقاً لأن التخصيص بالقياس إنما يجوز عندنا إذا كان العام
 مخصوصاً بقطعي أو لا وهنا ثبت القيد ابتداءً بالقياس لأنه قيد أولاً بالنص
 ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلاً للنص فالخاصل أن العام إنما يخص

بالقياس إذا خص بدليل قطعى أولاً وفي مسألة حملة المطلق على المقيد في الصورة المذكورة لم يقيد المطلق بنص قطعى أولاً حتى يقيد ثانياً بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداءً بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وهنا مانع آخر من القياس وهو قيام الفرق بين الكفارات فإن القتل من أعظم الكبائر فيجوز أن يشترط في كفارته الإيمان ولا يشترط فيما دونه فإن تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية كذا في التوضيح والتلويح فإن قيل إن في حمل المطلق على المقيد جمعاً بين الدليين لأن العمل بالمقيد عمل بالمطاق من غير عكس قلنا لا نسلم أنه عمل بالمطلق مطلقاً بل بالمطاق الكائن في ضمن المقيد من حيث هو كذلك أى في ضمن المقيد والمطلق في ضمن المقيد هو المقيد فقط وليس العمل بالمطلق كذلك أى العمل به في ضمن المقيد فقط بل العمل به أن يجزى كل ما صدق عليه المطلق من المقيدات فيجزى كل من المؤمنة والكافرة وفي التحرير هذه مغالطة منشؤها أن المطلق باصطلاح المناطق هو الماهية لا بشرط شيء فظن أنه المراد به هنا لكن ليس كذلك بل المراد به الفرد الشائع أو الماهية بشرط الإطلاق حتى كان متمكناً من أى فرد شاء والتقييد ينافى هذه (تنبه) اشترط القائلون بحمل المطلق على المقيد شروطاً منها أن يكون المقيد من باب الصفات مع ثبوت الذات في الموضعين فأما في إثبات أصل الحكم من زيادة أو عدد فلا يحمل أحدهما على الآخر ذكره القفال الشاشي والماوردي والرويان وغيرهم وهذا كما يجاب غسل الأعضاء الأربعة في الوضوء مع الإقتصار على عضوين في التيمم فإن الإجماع منعقد على أنه لا يحمل إطلاق التيمم في الأربعة الأعضاء لما فيه من إثبات حكم لم يذكر وحمل المطلق على المقيد مختص بالصفات ومنها أن لا يكون المقيد دائراً بين مقيدين بقيدتين مختلفتين وليس حمله على أحدهما بأولى لعدم المرجح فيبقى على إطلاقه ومنها أن يكون في باب الأوامر والإثبات أما في جانب النهي والنفي فلا فإنه يلزم منه الإخلال باللفظ المطلق مع تناول النهي والنفي وهو غير سائغ ذكره الآمدى وابن الحاجب وقال لا خلاف في العمل

بمدلولها والجمع بينهما لعدم التعذر وقال الزركشى وقد يقال لا يتصور توارد المطلق والمقيد فى جانب النفي والنهى وما ذكره من المثال انما هو من قبيل أفراد بعض مدلول العام بالحكم ومنها أن لا يكون فى جانب الإباحة .

قال ابن دقيق العيد ان المطلق لا يحمل على المقيد فى جانب الإباحة إذ لا تعارض بينهما ، وفى المطلق زيادة ومنها أن لا يمكن الجمع بينهما الا بالحل فإن أمكن بغيره اعمالها فإنه أولى من تعطيل ما دل عليه أحدهما ذكره ابن الرفعة فى المطلب ومنها أن لا يقوم دليل يمنع من التقييد فان قام دليل يمنع من القيد فلا تقييد .

(باب القول فى مفهوم الخطاب) اعلم أن الشافعية قسموا كيفية دلالة نظم القرآن وغيره على الحكم الى منطوق ومفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق وقسموا المنطوق إلى صريح ان دل عليه بالمطابقة أو التضمن وغير صريح ان دل عليه اللفظ بالالتزام وغير الصريح ينقسم الى دلالة اقتضاء وإيحاء وإشارة وقالوا المفهوم ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق فجعلوا دلالة الاقتضاء من قبيل المنطوق وقسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو أن يكون المسكوت عنه موافقاً للمنطوق به فى الحكم ويسمونه خوى الخطاب ولحن الخطاب ويسميه الحنفية بدلالة النص والى مفهوم مخالفته هو أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق به فى الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عنه عند الحنفية بتخصيص الشيء بالذكر وأما الحنفية فقسموا كيفية دلالة النظم القرآنى الى أربعة أقسام عبارة النظم وإشارته ودلالته واقتضائه فعبارة النص هى دلالة ثبتت وتحققت بنفس النظم بأن يدل هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كما فى الدلالة ولا بواسطة تصحيح الكلام كما فى الاقتضاء ولو كانت التزامية قصداً ولو تبعاً فخرجت الإشارة وإشارة النص هى دلالة التزامية لا تقصد أصلاً بالذات ولا بالتبع ولا أن تكون لتصحيح الكلام والأذهان متفاوتة فى فهمها لكونها بعلامة اللزوم. وهو قد يكون جلياً وقد يكون خفياً .

ودلالة النص وتسمى فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة هو ثبوت حكم المنطوق بالسكوت بفهم مناط الحكم لغة بأن يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب الكشف وصدر الشريعة وأما الإقتضاء فهو دلالة الكلام بطريق اللزوم على ما يتوقف عليه صدقه وصحته العقلية أو الشرعية وبيان اختلاف الاصطلاحين أن الحنفية جعلوا دلالة اللفظ على المعنى بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم ولو بواسطة تصحيح الكلام ولو التزاماً متى كان المعنى مقصوداً ولو تبعاً عبارة فعولوا في ذلك على كون المعنى مقصوداً ولو تبعاً ولم يفرقوا بين الدلالة عليه بطريق وضع اللفظ للمعنى أو بطريق الإلتزام وجعلوا ما كانت الدلالة عليه بطريق الإلتزام ولم يقصد أصلاً إشارة وما دل عليه اللفظ بواسطة معنى مفهوم منه سموه دلالة النص وفحوى النص ومفهوم موافقة ولم يجعلوه منطوقاً والإقتضاء دلالة اللفظ التزاماً صدور بنيته عقلاً أو شرعاً سمي بالإقتضاء ولم يجعلوه منطوقاً ولا مفهوماً والشاذعية جعلوا دلالة الإقتضاء من المفهوم على ما ذكره البضاوى ويدخل في المفهوم مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة وعند الحنفية المنطوق عندهم العبارة أو الإشارة لأن كلا منهما دلالة في محل النطق والمفهوم هو مفهوم الموافقة وانكروا مفهوم المخالفة ولم يجعلوه منطوقاً ولا مفهوماً وقد نوع القائلون بالمفهوم أعنى مفهوم المخالفة الى أنواع ذكر المصنف بعضها فقال .

واعلم أن مفهوم الخطاب على أوجه أحدهما فحوى الخطاب وهو ما دل عليه اللفظ من جهة التنبيه كقوله عز وجل فلا تقل لها أف فإنه يدل على منع ضرب الوالدين وشتمها وسائر أنواع الإيذاء (وقوله تعالى ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده) اليك كعبد الله بن سلام استودعه قرشى الفا ومائتى أوقية ذهباً فاداه اليه فإنه يدل على انه اذا أتمن على دينار يرده الى المؤتمن بطريق أولى لأن المؤدى للكثير مؤد القليل بطريق أولى (وما أشبهه بما ينص على الأدنى لينبه على الأعلى أو على الأعلى لينبه به على الأولى) ظاهر كلامه

أنه أعنى مفهوم الموافقة المساوى لا يسمى فحوى الخطاب وعبرة جمع الجوامع وشرحه فان وافق حكمه يعنى المفهوم الحكم المنطوق به فموافقة ثم هو فحوى الخطاب أى يسمى بذلك ان كان أولى من المنطوق ولحنه أى يسمى بذلك ان كان مساوياً وقيل لا يكون الموافقة مساوياً ثم قال الشارح وفحوى الخطاب ما يفهم منه قطعاً ولحنه معناه اه والمصنف جعل لحن الخطاب اسماً لما دل عليه اللفظ من الضمير الذى لا يتم الكلام الا به مثل : واسأل القرية وهل يعلم ما دل عليه التنبيه من جهة اللغة أو من جهة القياس فيه وجهان أحدهما أنه من جهة اللغة لأنه مفهوم من فحوى فهم المنصوص من غير حاجة الى تأمل وطلب جامع وهو قول أكثر المتكلمين وأهل الظاهر ومنهم من قال يعلم ما دل التنبيه من جهة القياس الأولى والمساوى المسمى (بالجلى) لما فيه من الخاق فرع وهو الضرب والشتم وسائر أنواع الإيذاء باصل وهو التأفيف بجامع الإيذاء فى كل والحكم الحرمة وهذا فوق التأفيف يثبت الحكم فيها بطريق الأولى ولذا كان قياساً جلياً ويحكى ذلك عن الشافعى وهو الأصح لأن لفظ التأفيف لا يتناول الضرب وإنما يدل عليه بمعناه وهو الأدنى فدل على أنه قياس وفيه أن هذا مفهوم لغة فإن كل أحد يفهم من لا تقل لها أن لا تضر به ولا تشتمه وغير ذلك سواء علم شرعية القياس أولاً وسواء شرع القياس أولاً ومناطه مفهوم لغة بخلاف القياس فانه يتوقف على مقدمات شرعية من نوع المعنى أو جنسه فى نوع الحكم ونحو ذلك كما سيأتى فى باب القياس (و) (الثانى) (لحن الخطاب) أى معناه قال الله تعالى ولتعرفنهم فى لحن القول واللحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج على الصواب والحنفية قالوا ان الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياس وجعلوا الثابت بها مثل الثابت بالمنطوق لاستنادها الى المعنى المفهوم من اللفظ بطريق الانتقال من الأدنى الى الأعلى أو من أحد المتساويين الى الآخر فهى دلالة فوق الدلالة القياسية وهى قطعية كالدلالة على المنطوق وهو ما دل عليه اللفظ من الضمير يعنى المضمير الذى لا يتم الكلام الا به وذلك مثل قوله عز وجل فقلنا اضرب بعصاك

الحجر فانفجرت ، ومعناه فضرِب فانفجرت ، ومن ذلك حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه كقوله عز وجل واسئل القرية أى واسئل أهل القرية (ولا خلاف فى أن هذا كالمندقوق فى الإفادة والبيان) وتسمى هذه الدلالة بدلالة الاقتضاء وفى لب الأصول وشرحه ثم هى أى دلالة الالتزام إن توقف صدق المندقوق أو صحته عقلاً أو شرعاً على اضممار أى تقدير فيما دل عليه بدلالة اقتضاء أى بدلالة اللفظ الالتزامية على معنى المضممر المقصود تسمى دلالة اقتضاء فى الأحوال الثلاثة فالأول كما فى حديث رفع عن أمتى الخطأ والنسيان أى المواخذة بهما لتوقف صدقه على ذلك لوقوعها والثانى كما فى قوله تعالى واسأل القرية أى أهلها إذ القرية الأبنية المجتمعة لا يصح سؤالها عقلاً الثالث كما فى قولك لملك عبد أعتق عبدك عنى ففعل فإنه يصح عنك بتقدير ملكه لى فأعتقه عنى لتوقف صحة العتق شرعاً على الملك اهـ وأما الحنفية فبعضهم فرق بين المقتضى والمحدوف وبعضهم لم يفرق قال فى المرقاة وشرحها وأما الدال بالاقضاء فما دل على اللازم المحتاج اليه شرعاً فخرج بقيد شرعاً الباقي وهذا القيد مما اعتبره نحر الإسلام وشمس الأئمة وصدر الإسلام وصاحب الميزان وذهب أكثر الأصوليين من أصحابنا المتقدمين وأصحاب الشافعى وغيرهم الى أن المحدوف من باب المقتضى وفسره بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية اهـ

(ولا يجوز أن يضمم فى مثل هذا إلا ما تدعوا لحاجة اليه فإن استقل الكلام يا ضممار واحد لم يجز أن يضاف اليه غيره الا بدليل) اعلم أنه اذا وجد فى الكلام تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عند الشافعية كما عند الحنفية بمعنى لا يصح اتفاقاً تقدير الجميع بل تقدير واحد فإن لم يوجد دليل يعين واحداً منها كان بمنزلة المجمل ثم إذا تعين واحد لدليل فقال الشافعى هو كالمذكور لأن الملفوظ والمقدر سواء فى افادة المعنى فإن كان من صيغ العموم فعام والا فلا . فعلى هذا يكون العموم صنعة للفظ ويكون اثباته ضرورياً لأن مدلوله لا ينفك عنه أى فالضرورة عند الشافعى

في تقديره لا في دلالة لأنه لفظ كسائر الألفاظ وعند الحنفية لا عموم للمقتضى لأنه ضروري صير إليه تصحيحاً للمطلوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الأصلي بمنزلة المسكوت عنه ولأن العموم من صفات اللفظ أي مختص به لا يوجد في المعنى والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم ويتفرع على هذا بطلان نية الثلاث في اعتدى للموطوءة لأن الطلاق وقع بمقتضى الأمر بالاعتداد ويكون ضرورياً ولذا كان رجعيّاً إذ الضرورة تندفع به والثلاث فوق الضرورة وتبطل أيضاً نية الثلاث في قوله أنت طالق فإن انصاف المرأة في الطلاق يتوقف شرعاً على تطليق الزوج إياها فيكون ثابتاً بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة ومن قال بعموم المقتضى يصحح نية الثلاث فإن تعارض فيه اضمحان اضمحل ما دل عليه الدليل منها وقد حكينا في مثل هذا الخلاف عن يمين يقول انه يضمن ما هو أعم فائدة أو موضع الخلاف وبيننا فساد ذلك في فصل المجمل من القول وقد شرحته أيضاً فلا عود ولا إعادة والثالث دليل الخطاب يعني مفهوم المخالفة وهو أن يعلق الحكم على إحدى صفتي الشيء فيدل التعليق المذكور على أن ما عداها أي ما عدا المتصف بتلك الصفة حكمه (بخلافه) أي المتصف بتلك الصفة وهو المسمى بمفهوم الصفة والمراد بالصفة لفظ ممتد لاخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية لا النعت النجوى اه فشمل النعت النجوى نحو في النعم السائمة زكاة أو مضافاً كفي سائمة النعم زكاة أو مضافاً إليه نحو مظل النفي ظلم أو ظرف زمان كقوله تعالى اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله أو ظرف نحو بع في كذا قال في التحجير

قال امام الحرمين في البرهان حصر الشافعي مفهوم المخالفة في وجوه من التخصيص تخصيص بالصفة والعدد والحد أي الناية والتخصيص بالزمان والمكان ثم قال لكن لو عبر معبر عن جميعها بالصفة لكان ممتدحاً فان الحدود والمعدود موصوفان بعددهما وحدتهما والمخصوص بالكون في مكان وزمان مرصوف بالإستقرار فهما قال صاحب التحجير بعدما ذكر قلت وان رجع

الجميع إليها لم يعط سائر أحكامها فقد قالوا قال بمفهوم الصفة الشافعي وأحمد والأشعري وأبو عبيد من اللغويين وكثير من الفقهاء والمتكلمين .

وقال بمفهوم الشرط كل من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به كابن سريج وابن الحسين البصري ، وقال بمفهوم الغاية كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي عبد الجبار وقالوا أقوى الأقسام مفهوم الغاية ثم مفهوم الشرط ثم مفهوم الصفة وعبرة جمع الجوامع فالصفة المناسبة فطلق الصفة غير العدد فالعدد وقالوا ثمرة الخلاف تظهر في الترجيح عند التعارض فيقدم الأقوى والاتفاق بين القائلين بالمفهوم على أنه ظني إلا أن بين أقسامه تفاوتاً في الظن كما ذكرناه اهـ (كقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فيدل على انه ان جاء عدل لم يتبين) . وقد استدلل الأصوليون بهذه الآية على قبول خبر العدل الواحد وقرروه بوجهين أحدهما أنه لو لم يقبل خبره لما كان عدم قبوله معللاً بالفسق وذلك لأن خبر الواحد على هذا التقدير يقتضى عدم القبول لذاته وهو كونه خبر واحد فيمتنع تعليل عدم قبوله بنيره لأن الحكم المعلن بالذات لا يكون معللاً بالغير اذ لو كان معللاً به اقتضى حصوله به مع أنه حاصل قبله لكونه معللاً بالذات وهو باطل لأنه تحصيل للحاصل أو يلزم توارد علتين على معلول واحد في غير الفاسق وامتناع تعليله بالفسق باطل فان ترتب الحكم على الوصف المناسب يوجب على الظن أنه علة له والظن كاف هنا لأن المقصود هو العمل فثبت أن خبر الواحد ليس مردوداً واذا ثبت أنه مقبول يعمل به ثانيهما أن الأمر بالتبين مشروط بمجيء الفاسق ومفهوم الشرط معتبر على الصحيح فيجب العمل به اذا لم يكن فاسقاً لأن الظن يعمل به هنا والقول بالواسطة منتف والقول بأنه يجوز اشتراك أمور في لازم واحد فيعلق كل منهما بكلمة إن مع أنه لا يلزم من انتفاء ذلك الملزوم انتفاء اللازم غير متوجه لأن الشرط هو مجموع تلك الأمور وكل واحد منها لا يعد شرطاً على ما قرر في الأصول اهـ وحاصل هذين الوجهين كما في سلم الوصول أن في معنى الآية شرطاً وهو ان جاءكم فاسق ووصفاً مقيداً وهو فاسق بنبأ وقوله فتبينوا

جزاء الشرط وهو حكم رتب على شرط وهو المجيء المقيد بكون الجائي فاسقا
بنياً ومفهوم المخالفة لمجموع ما ذكر ان لم يجيء فاسق فلا تدينوا وهذا مفهوم
صادق بأن لم يجيء أحد أصلاً

وهذا مفهوم الشرط وحده وصادق بأن يجيء فاسق بلا بنياً وهذا مفهوم
الوصف بلا قيد وصادق بأن يجيء عدل بنياً وعلى كل حال حكم هذا المفهوم أن
لا تدينوا وهذا لا فائدة فيه لافي الأولين ولا في الأخير لأن عدم التبين هو
الأصل فتعين أن يكون المفهوم فإن جاءكم عدل بنياً فاقبلوا .

وهذا هو مفهوم الوصف مقيداً بالتقرير الأول يرجع إلى الاستدلال
بمفهوم الوصف المقيد بكونه جائياً بنياً فإن الفاسق صفة ومفهومه ان جاءك
غير فاسق بنياً وهو العادل فاقبلوا أو لا تدينوا والتقرير الثاني مبني
على ترتيب الجزاء على الشرط ولا يرد على الأول أن مفهوم المخالفة للصفة
أنه ان جاء غير فاسق بنياً وهو العادل فلا تدينوا وهو أعم من قبول خبر
العدل وعدم اخبار واحد ولا على الثاني أن مفهوم الشرط هو أنه ان لم يجيء
فاسق بنياً فلا تدينوا وهو أعم كما ذكره أولاً لما تقرر أن ثبوت مفهوم المخالفة
عند القائل به لثلاث تتقي الفائدة ولو جعلنا المفهوم هو عدم التبين لم يكن فيه
فائدة فإنه معلوم من قبل فتعين أن يكون المفهوم هو قبول خبر العدل هذا
ولكن حيث كان الشرط هو المجيء المقيد بكون الجائي فاسقا بنياً فالمفهوم
مفهوم صفة لا مفهوم شرط ولذا كان الحق كما قال صاحب الفوائد أن الاستدلال
ليس بمفهوم الشرط بل بمفهوم الصفة فإن الفاسق صفة ومفهومه ان جاء غير
فاسق وهو العادل فاقبلوه وهذا الاستدلال بوجهيه يعين كما ترى على القول بأن
مفهوم المخالفة حجة وعلى ذلك فلا يستطيع الخنفي الذي ينكره أن يستدل
به اهـ ملخصاً من سلم الوصول (وكقوله صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم
زكاة فيدل) تعليق الحكم على إحدى صفتي الغنم وهو السوم (على أن المعلوفة
لا زكاة فيها وفي جمع الجوامع وشرحه للحلي وهل المنفي عن محلية الزكاة غير سائمتها
وهو معلوفة الغنم أو غير مطلق السوائم وهو معلوفة الغنم وغير الغنم قولان :

الأول ورجحه الإمام الرازي وغيره ينظر الى السوم في الغنم .

والثاني الى السوم فقط لترتب الزكاة عليه وغير الغنم من الإبل والبقر اه
ومثل في تحرير الأصول للصفة بقوله : وكفى السائمة زكاة وقال يفيد نفيه عن
المعلوقة قال في التحجير ثم كون هذا مثالا لمفهوم الصفة محكي عن جمهور الشافعية
وذكر تاج الدين السبكي أن الأظهر أنه لا مفهوم لاختلال الكلام بدونه كاللقب
قال والأول أوجه لدلالته على السوم الزائد على الذات مع أن الموصوف
ملاحظ الإرادة تقديرآ وللمقدر حكم المذكور اه والظاهر أن هذا يفيد نفي
الزكاة عن المعلوقة مطلقاً من إبل وبقر وغنم وهو المستفاد من قول صاحب
التحرير يفيد نفيه عن المعلوقة ومن أمثلة مفهوم الشرط قوله تعالى وإن كن
أولات حمل فأنفقوا عليهن فلا نفقة لمبانة غير حامل كما هو مفهوم الشرط .

(وقال عامة أصحاب أبي حنيفة وأكثر المتكلمين) وابن سريج والقاضي
وامام الحرمين والنزالي (لا يدل) تعليق الحكم على إحدى صفى الشيء على أن
ما عداه أى الموصوف (بخلافه) وفي تحرير الأصول وشرحه التحجير والحنفية
ينفونه أى اعتبار مفهوم المخالفة بأقسامه فى كلام الشارع فأما فى متفاهم الناس
وعرفهم وفى المعاملات والعقليات فانه يدل اه ثم قال صاحب التحجير وينبغى
أن يراد بالحنفية معظمهم فقد ذكر فى الميزان أن يقول الشافعى : قال بعض
أصحابنا كالكرخى وغيره اه ثم قال ويضيفونه يعنى الحنفية حكم الأولين أى
مفهوم الصفة ومفهوم الشرط إلى الأصل أى ما هو الحكم قبل ذلك وهو العدم
الأصلى بحكم الاستصحاب وابقاء ما كان على ما كان وانما أخرج المنطوق
من ذلك الحكم الأصلى لمكان النطق ولا يخالفونه الا لدليل يقتضى مخالفته
والأخيرين يعنى مفهوم الغاية ومفهوم العدد الى الأصل قرره السمع
فيقولون لا تجب الزكاة فى المعلوقة لأنها لم تكن فيها ولا فى المعلوقة ثم
الشارع أوجبها فى السائمة كما نطق كتاب أبى بكر المسند فى صحيح البخارى
فقال وفى الغنم فى سائمتها اذا كانت أربعين الى عشرين ومائة شاة وسكت

عن المعلوفة فيجب حكمها على ما كان لفقد ما يوجب خلافه ويمنعون النفقة
للبيانة التي ليست بحامل فيقولون يجب النفقة والسكنى للبيانة حاملا كانت
أو حائلا وإن كان الأصل عدم وجوبها عليه قبل النكاح للدليل المقتضى
لذلك من الكتاب والسنة كما هو مقرر في موضعه ويقولون بحل المطلقة
ثلاثا بنكاح غيره النكاح الصحيح الشرعى اذا خرجت من عدته استصحابا
للأصل الكائن قبل هذا كله فيها الذى أقره السمع بعمومات متناولة لها
كقوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » ولعدم حل ضرب القاذف
بسبب القذف ما يزيد على الثمانين استصحابا للأصل الكائن قبل ارتكاب
هذا السبب الذى أقره السمع بالعمومات المفيدة لل منع من الضرر والأذى
المتناولة له اهـ (بل حكم ما عداه موقوف على الدليل) ووافقهم على ذلك
من أئمة اللغة الأخفش وابن فارس وابن جنى واستدل الحنفية على ذلك
أولا بأن دلالة مفهوم المخالفة نظرية مجهولة أبدا ولا شيء من دلالة اللغة
كذلك ضرورة فلا شيء من دلالة المفهوم المخالف دلالة لغة أما الأولى
فلأنها باتفاق الفريقين موقوفة على عدم فائدة أخرى وهو مجهول أبدا
فإن الفوائد عددها غير معلوم حتى يعلم انتفاؤه سيما فى كلام الشارع فإن
العقول تعجز عن فوائده فإن قيل ربما يظن عدم الفائدة فيظن بالمفهوم
وهذا كاف ولا حاجة لنا بالقطع فإننا لاندعى القطع والجواب انه لا يمكن
الظن بفقدان الفائدة فإن الفوائد غير محصورة فى عدد ولو ظننا حتى يعلم
الانتفاء أو يظن ثم هى لكثرتها لا يتحقق مادة ينتفى فيها الجميع بأسرها
الا نادرا واستدلوا ثانيا بأن ترك المسكوت محلا للاستدلال بالأصل
أو محلا للاجتهاد والنظر بالقياس الى المنطوق أو الى غيره فائدة لازمة
لا يخلو الموصوف بالصفة منها وثبوت المفهوم متوقف على عدم الفوائد
بأسرها اتفاقا فلا يثبت المفهوم أصلا وهناك استدلالات أخر مذكورة
فى مسلم الثبوت وشرحه فانظرها (وقال أبو العباس بن سريج ان كان)

تعليق الحكم على احدى صفتي الشيء (بلفظ الشرط كقوله تعالى : « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ، دل على أن ما عذاه بخلافه) بناء على أن الشرط ما ينتفى الجزء بانتفائه فيكون انتفاء الجزء لا انتفاء الشرط مدلولاً لفظياً وقد قال بمفهوم الشرط جميع من قال بمفهوم المخالفة وبعض من لم يقل به كالشيخ الامام أبي الحسن الكرخي من الحنفية وباقي الحنفية ينكرونه واستدلوا بأن المقرر عقلاً وعرفاً أن رفع المقدم لا يدل على رفع التالي كقوله تعالى « ولا تكرر هوا فتياكم على البناء ان أردن تحصناً ، الآية واعترض عليه بأن القائلين بالمفهوم لا يتمولون باستلزام رفع المقدم رفع الثاني انما يقولون بدلالة التركيب على الانتفاء كما أنه يدل على تعليق الوجود بالوجود وهذا بعينه مثله مثل « لو » فإنه يدل على انتفاء الجزء لا انتفاء الشرط قال في فواتح الرحموت ولك أن تقرر الدليل هكذا لو كان المفهوم من قول الكلام لاستلزم رفع المقدم رفع التالي لئنه وما صح استعمال أدوات الشرط فيما اذا كان المقدم أخص لئنه وهذا كله باطل لا ينبغي التزامه فافهم ولا استحالة في لو فانه خصوصاً لا يستعمل لئنه الا فيما يكونان متساويين مستحيين عرفاً أو عقلاً ولا استحالة فيه ولو كان المفهوم حقاً يلزم عدم جواز استعمال أدوات الشرط كلها في الأخص والأعم أصلاً وشناعته يذنه فافهم اه

فإن قيل الشرط المذكور هو الذي يلزم من انتفائه انتفاء المشروط فالجواب أن هذا هو الشرط العقلي أو الشرعي أو العادي الذي يتوقف عليه المشروط وليس الكلام فيه بل الكلام في الشرط النحوي وهذا لا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء الجزء على أن الشرط ربما يكون شرطاً لايقاع الحكم من المتكلم لا لبوته في الواقع فلا يلزم من انتفائه الا انتفاء الايقاع وهو المسكوت بعينه فإن قلت اذا اتنى الايقاع والانشاء فيه اتنى الحكم اذ هو المثبت لا غير قلت هذا بالحقيقة يرجع إلى نفي المفهوم والرجوع إلى التمسك

بالأصل فإن لم يكن هناك انشاء آخر مثبت للحكم ينتفى باتفاء العلة وهذا ليس من المفهوم في شيء لأن المفهوم هو اثبات تقيض الحكم للسكوت وأين هذا من نفى الحكم وإن كان هناك انشاء آخر يثبت الحكم به لا بهذا الإنشاء فافهم ولذا عدل مثبتوا مفهوم الشرط الى أن استعمال أن في السببية غالب والأصل عدم تعدد الأسباب فينتفى المسبب باتفاء السبب غالبا لكن الحنفية لا يسلمون استعمال أن في السببية غالبا فإن كثيرا ما تستعمل في المتلازمين والمتضايين مع أنه لا سببية للأول ولئن سلم ذلك فهذا ليس باللفظ حتى يكون النفي حكما شرعيا مدلول الكلام بل هو بالعقل وهو معنى قول الحنفية ان العدم أصلى لا لغوى أى ليس من هذا الدليل وإن كان مثبتا بدليل آخر اه من سلم الوصول .

قال فى التحرير شرح التحرير فيتفرع على هذه الفائدة أنه لا يكون عندنا عموم قوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » مخصوصا بمفهوم قوله تعالى « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فها ملكت أيما نكح » وإن تنزلنا الى أن اتصال المخصص بالمخصص ليس بشرط فى التخصيص كما هو قول الشافعى ولا منسوخا به على قولنا فى المخصص المتراخى انه ناسخ لما تقدم فى القدر المعارض فى مقتضاه لأن عدم جواز نكاح الأمة مع القدرة على طول الحرية عدم أصلى وحل نكاح من عدا المحرمات من النساء المتناول للأمة حال القدرة على طول الحرية حكم ثبوتى شرعى ومعلوم أن العدم الأصلى لا يصلح مخصصا ولا ناسخا فيجوز نكاح الأمة مع القدرة على نكاح الحرية عملا بالعموم المذكور وأنه يكون عند الشافعى رحمه الله عموم الآية الأولى مخصوصا بمفهوم الآية الثانية لأنه حكم شرعى بطريق المفهوم كما أن الأول حكم شرعى بطريق المنطوق فلا يجوز عنده نكاح الأمة مع القدرة على طول الحرية وإن كانت كتائية بناء على أن ذكر المؤمنات للتشريف لا للشرط كما فى قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات »

الآية . فان المسئلة والكتائية في عدم وجوب العدة في الطلاق قبل الدخول سواء أهـ . (وهو قول بعض أصحاب أبي حنيفة رحمه الله) هو الامام الكرخي (والدليل على ما قلناه) من أن تعليق الحكم باحدى صفتي الشيء يدل على أن ما عده بخلافه (أن الصحابة اختلفت في ايجاب الغسل من الجماع من غير إنزال) وهو المسمى بالاكسال وهو أن يجمع الرجل ثم يفتر ذكره بعد الايلاج بلا انزال يقال أ كسل الفحل أى صار ذا كسل (فقال بعضهم لا يجب الغسل) من الجماع من غير انزال (احتجوا بدليل الخطاب في قول النبي صلى الله عليه وسلم (الماء من الماء) وهذا الحديث أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي سعيد الخدرى بلفظ انما الماء من الماء والمراد بالماء الأول ماء الغسل وبالثاني المنى ففهم منه هذا التخصيص (وانه لما وجب استعمال (من) رؤية (الماء دل على أنه لا يجب) استعمال الماء (من غير) رؤية (الماء) وانهم كانوا من أهل اللسان وفصحاء العرب (ومن أوجب منهم الغسل من الجماع بلا انزال لم يمنع الفريق الآخر من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث بل (ذكر أن من الماء منسوخ) مفهومه بحديث أبي هريرة رضى الله عنه اذا جلس بين شقيها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل متفق عليه زاد مسلم وان لم ينزل

ولمسلم عن أبي موسى اختلف في ذلك رهط من المهاجرين والانصار فقامت فسألت عائشة ما يوجب الغسل فقالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جلس بين شقيها الأربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل (فدل على ما ذكرناه) من أن المفهوم حجة ودليل شرعى لاتفاق الفريقين على القول به وأيضا النسخ لا يكون الا في الأحكام الشرعية لا في الأحكام الثابتة بالبراءة الأصلية فلو كان عدم ايجاب استعمال الماء من عدم رؤية الماء ثابتا بالبراءة الأصلية لما كان نسخا وعن ابن عباس قال انما الماء من الماء في الاحتلام يعنى انه محمول على صورة مخصوصة وهى ما يقع في المنام من

رؤية الجماع وهو تأويل يجمع بين الحديثين من غير تعارض وحاصله أن
عمومه منسوخ فبقى الحكم في الاحتلام انتهى

واستدلوا أيضا بأن عمر وأبا يعلى بن أمية فهما من قوله تعالى « فليس
عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم » عدم القصر عند عدم الخوف
وهما من فصحاء العرب وأيضا فإن أبا عبيدة القاسم بن سلام من أهل اللغة
وقد قال بدليل الخطاب وأيضا فإنه لو قال العربي لو كيله اشتر عبدا أسود فهم
منه عدم شراء الأبيض وأيضا فإن التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة والحكم
ينتهي بانتفاء العلة فكذلك الصفة وأيضا فإنه لو قال عليه الصلاة والسلام
« يحرم من الرضاعة خمس رضعات » فلو لم يدل على عدم التحريم فيما دون
ذلك لما كانت الخمس محرمة لتحقيق التحريم بما دونها وأيضا ما ذكره المصنف
بقوله (ولأن تقييد الحكم بالصفة يوجب تخصيص) الحكم بمحل النطق
والنفي عما عداه (فاقضى) التفسير المذكور (باطلاقة النفي) عما عداه محل
النطق (والاثبات) لمحل النطق (كالاستثناء) يعنى أن الخطاب المقيد بالصفة
كالخطاب المقيد بالاستثناء والاستثناء يدل على المخالفة بين حكم المستثنى
والمستثنى منه فكذلك الصفة والجواب عن الأول المذكور متنا مع اتفاق
جميع الصحابة على ذلك وبتقدير اجماعهم فيحتمل أنهم فهموا من قوله « الماء
من الماء » كل غسل من الماء فكان ذلك نسخا للنطوق لا للمفهوم ويدل
على ارادة هذا الاحتمال قوله عليه الصلاة والسلام (لا ماء من الماء » وعن
الثانى بأن سيدنا عمر وأبا يعلى إنما بنوا عدم القصر عند عدم الخوف على
استصحاب الحال لا على دليل الخطاب وعن الثالث بأننا لا نسلم أن أبا عبيدة
نقل ذلك عن العرب بل غايته أنه تمذهب بذلك فلا يكون مذهبه حجة على
غيره مع أنه معارض بمذهب الأخفش فإنه من أهل اللغة ولم يقل بدليل
الخطاب وعن الرابع بأن فهم عدم شراء الأبيض إنما كان مستندا الى النفي
الأصلى لا الى دليل الخطاب وعن الخامس بمنع لزوم انتفاء الحكم من نفي

العلة وعن السادس بأنه لا يلزم من عدم دلالة تحريم الرضعات الخمس على نفي التحريم فيما دون ذلك وجود التحريم وعن السابع بأنه قياس في اللغة فلا يصح وما ذكره من أن فائدة التخصيص بالذكر معارض بغيره من الفوائد كان يكون لخصوص سؤال سائل أو حدوث واقعة أو لفائدة حكم المسكوت والمنطوق بنصين مختلفين لكونه أقوى وأبعد عن الخلاف وغير ذلك من الفوائد اهـ ملتقطاً من منتهى السؤل للآمدى .

(فصل وأما اذا علق الحكم بنهاية) وهي مد الحكم بالى أو حتى وغاية الشيء آخره كقوله تعالى : ثم أتموا الصيام الى الليل فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره وأيديكم الى المرافق حتى يعطوا الجزية عن يد (فانه) أى تعليق الحكم بالغاية يدل على أن ما عداها أى الغاية وهو ما وراء الغاية حكمه (بخلافها) فمفهوم الغاية هو دلالة اللفظ المفيد حكم عند مد الحكم اليها على نقيض الحكم بعدها كقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره فتحل للأول اذا نكحت غيره كما هو مفهوم الغاية . وقوله تعالى : ولا تقربوهن حتى يطهرن ليحل قربانها بعد الطهر لأنه بعد خروجها من عدة الثانى بعد الغاية فى الآية الأولى وبعد خروجها من الحيض فى الثانية والحل نقيض الحكم المحدود اليهما فيهما هذا ما عليه جمهورهم .

قال فى الآيات البيّنات قال الزركشى وذهب القاضى أبو بكر الى أن الحكم فى الغاية منطوق وادعى أن أهل اللغة اتفقوا على ما يقوم نصهم على تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على أن ما بعدها خلاف ما قبلها لأنهم اتفقوا على أن الغاية ليست كلاماً مستقلاً فان قوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره وقوله حتى يطهرن لا بد فيه من إضمار لضروة تفهم الكلام وذلك المضمّر إما ضد ما قبله أو غيره والثانى بالحل لأنه ليس فى الكلام ما يدل عليه فتعين الأول ويقدر حتى يطهرن فاقربوهن . وحتى تنكح فتحل قال والإضمار بمنزلة الملفوظ فانه إنما يضمّر لسبعة الى فهم العارف باللسان وعلى

ذلك جرى صاحب البديع من الحنفية فقال هذا عندنا من قبيل دلالة
الإشارة للمفهوم لكن الجمهور على أنه مفهوم ومنعوا وضع اللغة لذلك اه
ولذا قال في جمع الجوامع وشرحه والحق أنه مفهوم كما تقدم ولا يلزم من
تبادر الشيء إلى الأذهان أن يكون منطوقاً اه (وبه) أى بمفهوم الغاية .

(قال أكثر من أنكر القول بدليل الخطاب) كالقاضي أبي بكر
وعبد الجبار المعتزلي وهو أقوى من مفهوم الشرط لما يختص به من الدليل
الذي يذكره المصنف .

والدليل على ما قلناه من أن تعليق الحكم بغاية يدل على أن ماعداه بخلافه
هو أنه لو جاز أن يكون حكم ما بعد الغاية موافقاً لما قبلها خرج عن أن
يكون غاية أى لم يكن الحكم منتهياً وهو خلاف المفروض والواقع وقيل
النزاع في نفس الغاية لا فيما بعدها فالقائل بمفهومها يقول بانتفاء الحكم بها
ومن لا فلا وعلى هذا فالملازمة في الدليل السابق ممنوعة ولا شك في ثبوت
الخلاف في أن الغاية تدخل في المنها أو لا تدخل على أن ما يلزم من هذا
الدليل انتهاء حكم المتكلم فينقطع إليه الحكم النفسى بهذا الكلام مسلم لكن
لا ينفعكم فإنه إنما يستلزم عدم التعرض فيهما وفيما بعدها ولا يلزم منه انقطاع
الحكم في الواقع وأيضاً نسلم انتفاء الحكم فيها وفيما بعدها لكن لا يلزم
المفهومية لجواز أن يكون هذا النفي بإشارة النص كما هو قول مشايخ الحنفية
كالإمام فخر الإسلام وشمس الأئمة ومن تبعها وتحقيقه أن مقصود المتكلم
إفادة الحكم فيها إلى الغاية ويلزم منه انتفاء الحكم فيما بعدها فيفهم انهم
اللوازم الغير مقصودة والمفهوم إنما يلزم لو كان مقصوداً للتكلم ولو في الجملة
كذا في سلم الوصول وفي فصول البدائع للبحر محمد بن حمزة الفناري والحق
في الجواب أن عدم التعرض ليس تعرضاً للعدم ان قلت الغاية منهية والانتهاء
اعدام وهو تعرض للعدم قلنا انتهاء النسبة النفسية فيكون اعداماً للايقاع
لا ايقاعاً للعدم فالمفهوم من العدم اما لأنه الأصل واما من أحوال الكلام

وخصوصيات المقام ومبنى هذه الشبهة أثبتناه أن الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني المعتمولة كما هو الحق أو بإزاء الموجودات الخارجية .

قال وقد سلف تحقيقه انتهى كلامه والحاصل - أن هذا الدليل الذى أقامه المصنف لا الزام فيه على المفكرين لمفهوم الغاية لأنهم يوافقون على أن ما بعد الغاية ليس حكمه حكم ما قبلها والام لم تكن الغاية غاية لأن الغاية مقطوع وانما يقولون يرجع الحكم فيه الى ما كان قبل البداية أو أنه يفهم ان فهم اللوازم الغير مقصودة (فصل وأما اذا علق الحكم على صفة بلفظ انما كقوله صلى الله عليه وسلم انما الأعمال بالنيات) متفق عليه (وقوله صلى الله عليه وسلم انما الولاء لمن أعتق) (دل) التعليق المذكور (أيضا على ان ماعداها أى المحصور فيه متصف) بخلافها وبه قال كثير ممن لم يقل بدليل الخطاب كالغزائى والقاضى وعليه الامام وأتباعه منهم اليبضاوى ولم يقل به الآمدى وبعض مشايخ الحنفية ثم القائلون بافادتها الحصر اختلفوا فى هذه الافادة هل هى بالمنطوق أو بالمفهوم فيه مذهبان فقليل إنه بالمنطوق وهو مقتضى كلام الامام وأتباعه واستدلوا على ذلك بوجهين أحدهما وهو مركب من العقل والنقل أى أن إن لاثبات الشيء وما انفیه والأصل عدم التغير بالتركيب فيجمع بينهما بقدر الامكان وحينئذ نقول لا جائز أن يجتمع النفي والاثبات على شيء واحد للزوم التناقض ولا أن يكون النفي راجعا الى المذكور والاثبات للسكوت عنه لأنه باطل بالاتفاق فتعين العكس لأنه المحكى وهو المراد .

قال الأسنوى بعد ما ذكر وهذا ضعيف لأن المعروف عند النحويين أن ما ليست نافية بل زائدة كافة موطئة لدخول الفعل الثانى ان العرب الفصحاء قد استعملوها فى مواطن الحصر .

قال الأعشى ، « ولست بالأكثر منهم حصى وانما العزة للكثير » وقال : الفرزدق أنا الزائد الحامى الذمار وانما يدافع عن أحسابهم أنا ومثلى ، قال التاج فى الإبهاج الذى اختار والذى أنها تفيد الحصر ومن أحسن ما وقع

له الاستدلال على أنها للحصر قوله تعالى : وان تولوا فانما عليك البلاغ فانها
لوم تكن للحصر كانت بمنزلة قولك وان تولوا فعليك البلاغ وهو عليه
البلاغ تولوا أو لم يتولوا وأفاد ترتب البلاغ على توليهم ففي غير البلاغ ليكون
تسليته له ويعلم أن توليهم لا يضر . قال : وهكذا أمثال هذه الآية كقوله
تعالى انما الحكم إله واحد . انما أنا منذر انما تعبدون من دون الله أوثانا . انما
مثل الحياة الدنيا . انما يأمر بالسوء والفحشاء . انما البيع مثل الربا . انما
الحياة الدنيا لعب وهو انما أموالكم وأولادكم فتنة . انما السيل على الذين
يستأذنونك . قال السبكي فيكاد فهم الحصر من جميع هذه الآيات يسبق الى
القلب قبل السمع لا يرتاب فيه ولا يتأري (وقال بعضهم) تعليق الحكم على
صفة بلفظ انما (لا يدل على أن ما عذاها) أى ما عد المتصف بتلك الصفة
حكمه (بخلافها) أى بخلاف المتصف بتلك الصفة لأن انما تفيد تأكيد الإثبات
لا الحصر وهو الصحيح عند النحويين ونقله الشيخ أبو حيان في شرح التسهيل
عن البصريين وكان مصمما عليه ويبالغ في الرد على من يقول بإفادتها الحصر
وعند الحنفية . قال : الفرى في فصول البدايع العاشر في مفهوم انما هو نفي
غير المذكور آخرافاعتمد البعض في أنه مثل أن وما زائدة كالعدم قلنا بل
بينهما فرق لإفادته الحصر بالنقل عند أئمة النقل واستعمال الفصحاء وقيل
يفيده بالمنطوق لأنه بمعنى النفي والاستثناء وهو يفيد منطوقا اذا كان المستثنى
منه مذكورا كما مر البحث فيه قلنا بون بين افادة نفي غير المذكور وافادة
النفي المذكور وبذلك الفرق بين المنطوق والمفهوم وأما الفروق الأخرى
المبينة في علم المعاني فمبينة على ضمنية النفي فيه فلا تعلق لها بما نحن فيه وأما
الاحتجاج في الحصر بمثل انما الولاء لمن أعتق فليس بتام لجواز استفادته من
عموم الولاء اذ معناه كل ولاء للمعتق فلا يكون بعضه لغيره لأن الجزئى
السالب يقتضى الكلى الموجب إن قيل لا نسلم المناقضة وسالية الجزئى هنا
لجواز اجتماعهما صدقا بكون بعض الولاء له ولغيره شركة . قلنا : يستلزم
الجزئى السالب اذ ما للغير ولاء وليس للمعتق لا يقال تغاير اضافى نحو خرجت

بوجه غير وجه الدخول لا وجودى فلا يصدق سلبه عن المعتق لجواز أن يعرض لشيء واحد اضافات متعددة نحو جمع هذا الكتاب سماع لزيد وكله أو بعضه سماع لعمر ولانا نقول بل وجودى لأن اللام للاختصاص والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين كما فى ملكية الدار لزيد ظاهر فى الاستقلال اذا ما لعمر وغيرها على تقدير الشركة وليس له حتى لو قال كل الدراهم لزيد ولعمر ويقتضى مقابلة الجملة بالجملة التوزيع فلا يكون البعض لزيد قال (تنبيه) علم أن كل ايجاب كلى يفيد حصر الموضوع فى المحمول عند التباين الحقيقى بين ما ثبت له المحمول وما لم يثبت له ولا شك أن حصر الموصوف فى الصفة اضافى فالأئمة من قرش ظاهره حصر الامامة فيهم والانسان حيوان يفيد نفي الجمادية فى الجملة والانسان ضاحك يفيد نفي أنه ليس بضاحك دائماً هذا ما ذكره قال والحق عند مشائحن أنه بمعنى ما والا وقد مر الاستثناء وان شأنه السكوت عن غير المذكور وضعاً اهـ

وهذا خطأ لأن هذه اللفظة لا تستعمل الا لإثبات المنطوق به ونفى ما عداه الا ترى أنه لا فرق بين أن يقول انما فى الدار زيد وبين أن يقول ليس فى الدار الا زيد وبين أن يقول انما الله واحد وبين أن يقول لا اله الا واحد فدل على انه يتضمن النفي عن غير المذكور والايجابات ومن المفاهيم عند الشافعية مفهوم العدد وهو نفي الحكم الثابت بعدد معين عما زاد أو نقص كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة فيفهم منه عدم جلد ما زاد على ثمانين واختلف الحنفية فيه فمنهم منكر له كالأمام نحر الإسلام وشمس الأئمة وغيرهما كالليضاوى وإمام الحرمين والقاضى أبى بكر الباقلانى وقالوا ان نفي الزيادة على ثمانين فى حد القذف لعدم الدليل لا للدليل العدم والأصل عدم اجماع المسلم من غير حق كما يشهد به قوله صلى الله عليه وسلم المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ويؤيده الزيادة على الخمس الفواسق المذكور فى خمس من الدواب ليس على المحرم فى قتلهم جناح . العترب . والفأرة . والكلب العقور والنراب والحدأة

رواه الشيخان كالذئب فعلم أن حكم ما زاد مثله لاختلافه وهذا التأييد إنما يتم لو لم يكن الذئب داخلاً في الكلب العقور بل قيل أنه المراد بالكلب العقور الذئب وأما جواز قتل الكلب العقور الذي ليس بذئب فلا ينافي بصيد ومنهم من قال بمفهوم العدد وأنه يدل على نفي الحكم عما زاد عليه كالإمام الطحاوي وكذا قال الشيخ أبو بكر الرازي قد كنت اسمع كثيراً من شيوخنا يقولون في التخصيص بالعدد يدل على أن ما عداه حكمه بخلافه كذا في التقرير والتحرير ويؤيده ما في الهداية رداً على الإمام الشافعي رحمه الله في إباحة قتل الأسد وغيره من السباع المؤذية والقياس على الفواسق تمتنع لما فيه من إبطال العدد وإنما يتم التأييد لو لم يكن الزاماً على أن الرد غير تام لأن إباحة قتل الأسد وغيره من السباع المؤذية ثابتة بدلالة النص دون القياس والثابت بدلالة النص ليس بزيادة على أنه لو كان بالقياس فهو حجة متفق عليها بخلاف مفهوم العدد اهـ سلم الوصول (فصل) وأما إذا علق الحكم على صفة في جنس كقوله صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم زكاة فهل يفيد نفي الزكاة عن المعلوفة مطلقاً سواء كانت من الإبل والبقر والغنم أو هو مختص بالمعلوفة من الغنم في ذلك وجهان (ف) عند بعضهم أن ذلك التعليق دل على نفي الزكاة عن معلوفة الغنم دون ما عداها من معلوفة الإبل والبقر ووجه الإمام الرازي وغيره لأن السوم مقيد بكونه في الغنم ومن أصحابنا من قال يدل على نفيها أي الزكاة عما عداها في جميع الأجناس نظراً إلى السوم فقط لترتب الزكاة عليه في غير الغنم من الإبل والبقر في غير هذا الحديث وظاهر كلام المصنف التسوية بين ما إذا قيل في الغنم السائمة زكاة أو في سائمة الغنم زكاة وقال البرماوي في شرح الألفية الظاهر التباين بينهما وأن المقيد في المثال الأول الغنم بوصف السوم وفي المثال الثاني السائمة بقيد كونها من الغنم لإضافتها إليها وحينئذ فمفهوم عدم وجوب الزكاة في معلوفة الغنم . ومفهوم الثاني عدم الوجوب في سائمة غير الغنم من إبل وبقر وقال التاج في منع الموانع أنه التحقيق وهذا أي القول بأنه يدل على نفي الزكاة عما

عدا سائمة النعم من جميع الأجناس خطأ لأن الدليل يقتضى النطق ويتبعه فإذا اقتضى النطق الإيجاب فى سائمة النعم وجب أن يقتضى الدليل نفيها عن معلوقة النعم خاصة فصل فأما اذا علق على مجرد الاسم مثل أن يقول فى النعم زكاة فان ذلك لا يدل على نفي الزكاة عما عدا النعم وهذا هو المسمى بمفهوم اللقب وهو الاسم الجامد الشامل للعلم الشخصى واسم الجنس والقول بأن اللقب لا مفهوم له هو مذهب الجمهور واستدلوا على ذلك بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول أما الكتاب فقوله ذلك الدين القيم . فلا تظلموا فيهن أنفسكم أى فى الأشهر الأربعة الحرم والتخصيص بذكرهن لا يدل على التخصيص فيها فإن الظلم حرام فى جميع الأوقات وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم ولا يمتسلن فيه من الجنابة فانه لا يدل على التخصيص بالجنابة لأنه لا يجوز الفصل فى الماء الدائم مطلقا من الجنابة وغيرها وأما الإجماع فلأنهم اجمعوا على جواز القياس وتعليل النص ولو كان لخصوص الاسم أى مفهوم اللقب أثر فى المنع عن غيره لأدى الى نفي المجمع عليه وهو القياس واللازم باطل فالملزوم مثله أما بيان الملازمة فلان القياس لا بدله من أصل وحكم الأصل لا بد أن يكون منصوفا عليه فلو كان النص على الحكم فى الأصل يدل على نفي الحكم فى الفرع إن ثبت بالنص والإجماع فلا قياس ثمة وان يثبت بالقياس على الأصل فهو ممتنع لما فيه من اثبات الحكم فى الفرع على مضادة النص لأنه دل بمفهوم المخالفة على نفي الحكم عن الفرع فكيف يثبت ذلك فيه بالقياس وأما المعقول فلانهم ان أرادوا بنفي الحكم عن المسكوت عنه ان هذا الحكم غير ثابت فى المسمى بالنص فهو مسلم ولا يفيدهم لأنه كذلك عندنا لأنه ليس بثابت فى غير المنصوص عليه بالنص بل بعلّة النص على تقدير ثبوته وان أرادوا أن الحكم لا يثبت فى غير المنصوص عليه لكون النص مانعا عن ذلك فهو غلط ظاهر لأن النص لم يتناول غير المنصوص عليه لكونه موضوعاً للإثبات لا للنفي عما عداه فلا يثبت ولأنه لو كان مفهوم اللقب

حقاً يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد
موجود واللازم باطل فالملزوم مثله أما بيان الملازمة فلا يستلزمه أن لا يكون
غير محمد عليه الصلاة والسلام رسولاً وأن لا يكون الله موجوداً وكذا
سائر ما ثبت وجوده بالضرورة العقلية أو الحسية أو الشرعية كذا في
الآزميري على المرأة ومن أصحابنا من قال يدل تعليق الحكم على مجرد الاسم
على أن ما عداه بخلافه كالصفة وذلك لأن الأسماء موضوعة لتمييز الأجناس
والأشخاص كالإنسان وزيد والصفات موضوعة لتمييز النعوت والأطوال
كطويل وقصير وقائم وقاعد فإذا كان تمييز الخطاب بالصفات يدل على نفيه
عما عداه كان التقييد بالاسم بمثابة الصفات . ولأنه لو لم يوجب ذلك لما كان
للتخصيص فائدة واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فظاهرة وأما بطلان
اللازم فلعدم جواز أن يخلو كلام الشارع والعاقل عن الفائدة والمذهب
الأول لأنه قد يخص الاسم بالذكر وهو وغيره سواء ألا ترى أنهم يقولون
اشتر غنماً وإبلاً وبقرأً فينص على كل واحد مع إرادة جميعها قبل التخصيص
فلو كان قوله اشتر غنماً ينفي سواه من الإبل والبقر لكان ذكره الإبل والبقر
بعد ذلك تناقضاً من المتكلم لأن تخصيص الغنم بالذكر ينفي غيره على قولهم
لكنه لا يعد تناقضاً لأنه يخص الاسم بالذكر عندهم وهو وغيره سواء ولا
يضم الصفة إلى الاسم بأن يقول اشتر إبلاً سائمة وهي أى الصفة وغيرها
وهو عدها سواء عند المتكلم فلا يقول المتكلم اشتر إبلاً سائمة وغيرها فإن
هذا يعد تناقضاً من المتكلم فإنه إذا أراد الإطلاق يقتصر على مجرد الاسم
المتناول لسائر الأفراد المتصفة بذلك الوصف وغيرها ولذا قال ألا ترى
أنهم لا يقولون اشتر غنماً سائمة وهي والمعروفة عندهم سواء فافترقا قال
العلامة العراقي في الفرق الحادي الستين بين قاعدة مفهوم اللقب وبين
قاعدة غيره من المفهومات وسر الفرق بينهما أن مفهوم اللقب كما قال التبريزي
تعليق الحكم على أسماء الأعلام لأنها الأصل في قولنا لقب وأما أسماء الأجناس
نحو الغنم والبقر ونحوهما لا يقال لها دلالة فالأصل حينئذ إنما هي الأعلام

وما يجرى مجراها . قال ويلحق بها أسماء الأجناس ، وعلى التقديرين فالفرق أن العلم نحو قولنا أكرم زيدا أو اسم الجنس نحوزك عن الغنم لا اشعار فيه بالعلة لعدم المناسبة في هذين القسمين ومفهوم الصفة ونحوه فيه راحة التعليل فان الشروط اللغوية أسباب أيضا فتمى جعل الشيء شرطاً أشعر ذلك بسببية ذلك الشرط عند المعلق عليه أدركنا نحن ذلك أولا وكذلك اذا حصر أو جعل غاية واذا كانت هذه الأشياء تشعر بالتعليل عند المتكلم بها والقاعدة أن عدم العلة لعدم المعلول فيلزم في صورة المسكوت عنه عدم الحكم لعدم علة الثبوت فيه أما الأعلام والأجناس فلا إشعار لها بالعلية فلا جرم لا يكون عدمها من صورة المسكوت علة لشيء لأنه ليس عدم علة فلا يلزم عدم الحكم في صورة المسكوت عنه فهذا هو سبب ضعفه وقلة القائلين به وينبغي أن تنفطن له فان جماعة ممن لم يقولوا به وقصروا فيه عند الاستدلال وماشعروا ، وقال صاحب المذهب من الشافعية يعنى الشيخ أبا اسحاق الشيرازي صاحب اللع التيمم بغير التراب لا يجوز لقوله عليه الصلاة والسلام . جعلت لى الأرض مسجدا وطهورا وفى أخرى وتراها طهورا ومفهوم قوله وتراها طهورا أن غير التراب لا يجوز التيمم به واستدلاله بذلك على مالك لا يصح لأنه لقب ليس بحجة عنده ولا عند مالك لأن التراب اسم جنس فقد استدل بما ليس بحجة عنده ولا عند خصمه وكذلك استدل على أبى حنيفة بأن الخل لا يزيل النجاسة بقوله عليه الصلاة والسلام حثيه ثم اقرضيه بالماء فمفهوم قوله عليه السلام بالماء يقتضى أنه لا يجوز بغيره من الخل وغيره وهذا أيضا غير مستقيم فان الماء اسم جنس فمفهومه مفهوم لقب ليس بحجة عنده ولا عند أبى حنيفة بل أبو حنيفة لم يقل بالمفهوم . مطلقا فضلا عن مفهوم اللقب فاستدل به على أبى حنيفة أبعد من استدلاله على مالك بسبب أن مالك قال بالمفهوم من حيث الجملة وأما أبو حنيفة فلا فهذا هو الفرق بين القاعدتين والتنبيه عليه بالمثل انتهى كلامه (تنبيهات) الأول اتفقوا على أن مفهوم الموافقة حجة واختلفوا في مفهوم المخالفة فعند الجمهور

جميع مفاهيم المخالفة حجة الا مفهوم اللقب فانه حجة عند القاضي أبي بكر محمد الدقاق وأبي بكر محمد الصيرفي من الشافعية وعند بعض المالكية والحنابلة وأنكر أبو حنيفة الجميع فلم يقل بشيء من مفاهيم المخالفة وإذا قال في المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلدليل آخر قال في التحرير والحنفية ينفون مفهوم المخالفة بأقسامه في كلام الشارع فقط اهـ .

قال العلامة ابن عابدين فاما في الروايات ونحوها فعتبر بأقسامه حتى مفهوم اللقب وهو تعليق الحكم بحكم كقوله صلى الله عليه وسلم لا يدرى أن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على تنكير الحكم عما عداه في خطابات الشارع فأما في متفاهم الناس وعرفهم وفي المعاملات والعقليات فيدل اهـ وانما لم تعتبر المفاهيم في نصوص الشارع من الآيات والأحاديث لكونها في جوامع الكلم فتحتمل فوائد كثيرة تقتضي تخصيص المنطوق بالذكر ولذا نرى الخلق يستفيدون منها ما لم يدركه السلف بخلاف الرواية فانه قلما يقع تفاوت الأنظار والمراد مفاهيم المخالفة أما مفاهيم الموافقة فمعتبرة مطلقا الثاني اتفق القائلون بمفهوم المخالفة على انه يشترط لتحقيقه ألا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى حكم غيره كان خرج للغالب كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم اذ الغالب كون الربائب في حجور الأزواج أى تريتهم أو لحوف تهمة من ذكر المسكوت كقول قريب عهد بالاسلام لعبدہ بحضور المسلمين تصدق بهذا على المسلمين ويريد وغيرهم وتركه خوفا من تهمة بالنفاق أو لموافقة الواقع أو لجواب سؤال عن المذكور أو لبيان حكم حادثة تتعلق به أو لجهله بحكمه دون حكم المسكوت أو عكسه أى الجهل بحكم المسكوت دون حكم المنطوق وذلك كما لو سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم هل في الزم السائمة زكاة أو قيل بحضرة لفلان غنم سائمة دون المعلوفة أو كان هو علما بحكم السائمة دون المعلوفة فقال في الزم السائمة زكاة (فصل) اذا أدى القول بالدليل إلى اسقاط الخطاب سقط الدليل (أى

شرط العمل بما لا يعود على أصله بالنقص وذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا تبع ما ليس عندك (هذا الحديث مأخوذ من حديث حكيم بن حزام قال قلت يا رسول الله يأتيني الرجل فيسألني عن البيع ليس عندي ما أبيع منه ثم أبتاعه من السوق فقال لا تبع ما ليس عندك رواه أحمد وأبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه وعن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم يضمن ولا تبع ما ليس عندك » رواه أحمد وأبو داود والشافعي وابن ماجه والترمذي وصححه الحاكم وقال حديث على شرط جماعة من أئمة الحديث فمعنى لا تبع ما ليس عندك لا تبع ما ليس في ملكك لأنه سبب ورود ذلك وعلى هذا (فان دليله) أى دليل الخطاب المذكور وهو مفهوم المخالفة (يقتضى جواز بيع ما هو عنده) أى فى حوزة وملكه (وان كان غائبا عن العين) وبيع العين المملوكة الغائبة عن العين لا يجوز الا اذا كانت موصوفة فى الذمة فيجوز فيه السلم بشروطه (واذا أجزنا ذلك) أى بيع العين الغائبة (لزمننا أن نجزى بيع ما ليس عنده) أى حاضرا عنده قريبا وكان فى حوزة وملكه (لأن أحدا لم يفرق بينهما) لأن عند تستعمل فى الحاضر القريب وفيما هو فى حوزتك وان كان بعيدا فان نظر الى سبب ورود الحديث يكون المعنى لا تبع ما ليس عندك أى فى حوزك وملكك وقد رتك فيكون مفهومه هو أن له بيع ما هو عنده أى فى ملكه وحوزة وان كان بعيدا غائبا وهذا المفهوم بظاهره يبطل الأصل وهو لا تبع ما ليس عندك نظرا الى الظاهر لأن عند تستعمل للحاضر القريب المملوك وفى المملوك وان كان بعيدا ولذا قال المصنف (واذا أجزنا ذلك سقط الخطاب وهو قوله صلى الله عليه وسلم « لا تبع ما ليس عندك » فيسقط الدليل ويبقى الخطاب لأن الدليل فرع الخطاب ولا يجوز أن يعترض الفرع على الأصل بالإسقاط) وعند الحنفية بيع العين المملوكة الغائبة الموصوفة جائز والنهى عن بيع الإنسان ما ليس عنده معناه ما ليس فى ملكه وحوزة ولا خلاف فى اللغة أن الإنسان

يقول عندى ضياع ودور أى فى ملكى وان كانت غائبة قال فى المحلى اذا وصف الغائب عن رؤية وخبرة وملكه المشتري فأين الضرر ولم يزل المسلمون يتبايعون الضياع فى البلاد البعيدة بالصفة وقد باع عثمان لطلحة أرضا بالكوفة ولم يرياه فقضى جبير بن مطعم أن الخيار لطلحة وما نعلم للشافعى سلفا فى منع بيع الغائب الموصوف ولا خلاف فى اللغة ان ما هو فى ملك بائعه فهو عنده وما ليس فى ملكه فليس عنده وان كان بيده وفى نوار الفقهاء لابن بنت ابن نعيم أجمع الصحابة على جواز بيع الغائب المقدور على تسليمه وان لمشتريه خيار الرؤية اذا رآه وانما امتنع بيع العبد الا بق اتفاقا لبعده تسليمه كالطير فى الهواء لا لغيبته على أن الشافعية تركوا ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم « لا تبع ما ليس عندك » اذ لا يجوز بيع ما ليس عنده اتفاقا اذا كان قد رآه ويبطل عندهم بيع ما هو عنده اذا لم يكن رآه وذكره القدورى فى التجريد انظر الجوهر النقي

الكلام فى الجمل والمبين

(باب ذكر وجوه المبين فأما المبين) فى اللغة بفتح الباء اسم مفعول من قولك بينت الشئ تبيننا أى وضحته توضيحا وهو يطلق على معنيين أحدهما الواضح بنفسه وهو ما يكون كافيا فى افادة معناه إما لأمر راجع الى اللغة كقوله « والله بكل شئ عليم » فان افادة هذا اللفظ لهذا المعنى بوضع اللغة وإما بالعقل كقوله تعالى « واسأل القرية » فان حقيقة هذا اللفظ من جهة اللغة انما هو طلب السؤال من الجدران ولكن العقل صرفنا عن ذلك وبين أن المراد به الأهل وثانها الواضح بغيره وهو ما يتوقف فهم المعنى منه على انضمام غيره اليه وذلك الغير هو الدليل الذى حصل به الإيضاح يسمى مبينا وله أقسام يأتى ذكرها عند قوله فصل ويقع البيان بالقول ومفهوم القول والفعل والاقرار الخ

فقول المصنف (فهو ما استقل بنفسه فى الكف عن المراد إلى غيره

قاصر على الواضح بنفسه ولا يشمل الواضح بنيره (وذلك على ضربين ضرب يفيد بنطقه وضرب يفيد بمفهومه فالذى يفيد بنطقه هو النص والظاهر والعموم) وهو من الظاهر لأن الظاهر ما احتمل أمرين وهو في أحدهما أظهر من الآخر فالعام ظاهر في العموم محتمل في الخصوص واللفظ الذى له معنى حقيقى ومعنى مجازى ظاهر في الأول محتمل في الثانى (فالنص كل لفظ دل على الحكم بصريحه وعلى وجه لا احتمال فيه) هذا فى الحقيقة ضابط لا تعريف لأن التعريف للماهية وكل للأفراد وقال التاج السبكي سمي بالنص لارتفاعه على غيره من الألفاظ من قولهم نصت الطيبة جيدها إذا رفعتة ومنه منصة العروس وقد جمع الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد رضى الله عنه فى شرح العنوان الاصطلاحات فى النص فقال هى ثلاث إحداها أن لا يحتمل اللفظ إلا معنى واحدا . الثانى فى اصطلاح الفقهاء وهو اللفظ الذى فيه دلالة قوية الظهور الثالث اصطلاح الجدليين فإن كثيرا من متأخريهم يريدون بالنص لفظ الكتاب والسنة انتهى (وذلك مثل قوله عز وجل محمد رسول الله وكقوله ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق وكقوله صلى الله عليه وسلم فى كل خمس شاة وفى أربع وعشرين من الإبل أربع من الفهم وغير ذلك من الألفاظ الصريحة فى بيان الأحكام

(فصل وأما الظاهر فهو كل لفظ احتمل أمرين و) هو (فى أحدهما أظهر) من الآخر (كالأمر) فإنه عند التجرد عن القرائن الدالة على معنى معين يدل على الوجوب لكونه حقيقة فيه ويحتمل الندب والإباحة وغيرهما (والنهى) فإنه عند التجرد عن القرائن ينصرف إلى التحريم ويحتمل احتمالا مرجوحا إلى أن يكون للتنزيه وغيره (وغير ذلك من أنواع الخطاب الموضوع للبعانى المخصوصة المحتملة لغيرها) والظاهر عند الحنفية ما عرف مراده بسماع صيغته وحكمه وجوب العمل بما عرف يقينا مع التأويل والتخصيص وأما النص فما زاد وضوحا ظهورا على الظاهر لمغنى عند المتكلم خاصة

كان أو عاما وحكمته وجوب العمل بما وضح يقينا مع احتمال التعادل والتخصيص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فهذا أمثلة للظاهر والنص فإنه ظاهر في الاطلاق ونص في الفرق بين البيع والربا بالحل والحرمة دون الفرض المسوق لأجله فإنها نزلت ردا على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربا وتام الكلام عليها في أصول الحنفية

(فصل والعموم كل لفظ عم شيئين فصاعدا) قد علمت بما تقدم أن هذا تعريف للعموم اللغوي وأما تعريف العموم الاصطلاحي فهو استغراق اللفظ جميع الأفراد دفعة واحدة من غير حصر (كقوله تعالى اقتلوا المشركين وقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وغير ذلك فهذه كلها) يعنى النص والظاهر والعموم من البين الذى لا يعتمد فى معرفة المراد به وصفا إلى غيره فى معرفة ما ليس بمراد به بحسب الوضع ككون الأمر للنذب أو الإباحة أو التهديد وككون النهى للتنزية والارشاد وككون العام مخصوصا فيصح الاحتجاج بأحد هذه الأنواع وهى النص والظاهر والعموم وقال أبو ثور من كبار أصحاب الشافعى وعيسى بن أبان من كبار الحنفية وقد تقدم ذكر شيء من ترجمتهما العموم إذا دخله التخصيص صار مجملا لا يحتج بظاهره قال فى تحرير الوصول وشرحه وقال أبو ثور ليس حجة أى سواء خص بمتصل أو بمنفصل أى عن الباقي وإلا احتاج إلى البيان أولا هذا ما نقله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما عنه وقيل عنه أى عن ابن مور ليس حجة إلا فى أخص الخصوص أى الواحد إذا علم أى كان المخصوص معلوما كالكرخى والجرجاني وعيسى بن أبان أى يصير العام مجملا بين سواء أى أخص الخصوص إلى البيان فى كشف البزدوى ان هؤلاء ذهبوا إلى أنه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه إلى البيان سواء كان المخصوص معلوما ومجهولا لا أنه يجب به أخص الخصوص إذا كان معلوما غير انه بالنسبة إلى عيسى مقيد براوية وفى البديع والكرخى وابن أبان

وأبو ثور لا يبتى حجة مطلقاً إلا في الاستثناء المعلوم انتهى وقد عرفت أن أكثر الحنفية ومنهم الكرخي أن على الاستثناء ليس تخصيصاً فلا يخالف هذا ما في الكشف بالنسبة إلى من عدا أبا ثور اه احتج أبو الحسن الكرخي ومن وافقه بأن المخصوص إذا كان مجهولاً أوجب تخصيصه جهالة في الباقي لأن أي فرد عين من الباقي لإثبات موجب الكلام فيه يحتمل أن يكون هو المخصوص منه وأما إذا كان المخصوص معلوماً فكذلك لأنه يحتمل أن يكون معلوماً لاستقلاله وإفادته بنفسه إذ هو لا يفتقر في إفادته إلى صدر الكلام وهذا هو الظاهر لأن الأصل في النصوص التعليل والدلائل التي توجب كونها معلولة لا تفصل بين نص ونص وعلى تقدير التعليل لا يدرى أي قدر من الباقي يصير مخصوصاً فيوجب جهالة الباقي أيضاً اه وتام الكلام في كشف البرزوي وقال أبو الحسن الكرخي إن خص العام بدليل متصل أي بغير مستقل بعين (لم يصح مجعلاً) بل هو حجة وإن خص بدليل منفصل أي مستقل وإن كان معلوماً (صار مجعلاً) لا يحتج به وهو مختار عيسى بن أبان في رواية وأبي عبد الله الجرجاني وجعل ما قال هؤلاء تفصيلاً في المخصص بناء على طريقة الشافعية وإلا ف هؤلاء ليس المخصص عندهم إلا المستقل ولذا لم يذكر الحنفية هذا التفصيل في كتبهم إلا صاحب المسلم لأنه جرى على اصطلاح الشافعية وهؤلاء إنما يقولون ببيان الحجية إذا كان المستقل كلاماً لا غيره من العقل وقال أبو عبد الله البصري إن كان حكمه أي العام يتمتع بعقله بالاسم العام ويفتقر إلى شروط لا ينبئ عنها الظاهر كآية السرقة فهي مجعلة لا يحتج بها إلا بدليل لأن قيام الدليل على اعتبار النصاب والحرز كون المسروق لا شبهة فيه يمنع من تعلق الحكم وهو القطع بعموم اسم السارق وموجب لتعلقه بشروط لا ينبئ عنها ظاهر اللفظ ومثله آية الزنا ونحوها وإن لم يفتقر تعلق الحكم بالاسم العام (لم يصح) العام (مجعلاً) كما في قوله تعالى واقتلوا المشركين لأن قيام الدلالة على المنع من قتل أهل الذمة لا يمنع من

تعلق الحكم وهو القتل باسم المشركين كذا في الابهاج وعبارة تحرير الأصول
وشرحه لأبي عبد الله البصري إن كان العام منبثاً عنه أى عن الباقي بعد
التخصيص بسرعة كالمشركين فى أهل الذمة فإن لفظ المشركين بعد التخصيص
بالذمى ينبىء عن الباقي الذى هو الحربى بلا توقف على تأمل فهو حجة بعد
التخصيص وإلا أى وإن لم ينبىء عن الباقي بعد التخصيص فليس بحجة كالسارق
لا ينبىء عن سارق نصاب ومن حرز لعدم انتقال الذهن إليها أى النصاب
والسارق من اطلاق السارق قبل بيان الشارع فإذا بطل العمل به أعنى لم
يحكم بقطع اليد فى صورة انتفاء النصاب والحرز او أحدهما إذ لا يثبت
القطع شرعاً عند ذلك لم يعمل بمقتضاه أيضاً فى صورة وجود الأمرين
لأن اللفظ لا ينبىء عن أن القطع إنما يكون إذا كان المسروق نصاباً محرزاً
اه والدليل على ما قلناه وهو أنه يصح الاحتجاج بهذه الأنواع هو ان
المجمل ما لا يعقل معناه من لفظه ويفتقر فى معرفة المراد به إلى غيره كقوله
تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة والله على الناس حج البيت وهذه الآيات
يعنى قوله تعالى ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق
واقتلوا المشركين والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما يعقل معناها من لفظها
ولا نفتقر فى معرفة المراد بها إلى غيرها فى كغيرها من الآيات الظاهرة
والصحابه رضوان الله تعالى عليهم قد استدلوا بالعام المخصوص بمبين وتكرر
وشاع ولم ينكر فكان اجماعاً كما استدلوا بقوله تعالى وما ملكت أيمانهم مع كونه
مخصوصاً بالأخت الرضاعية وقوله تعالى وقاتلوا المشركين مع كونه مخصوصاً
بالمستأمن وغيرهما من العمومات ولا خلاف بين الحنفية والشافعية فى ان
العام إذا خص بمعين يكون حجة فى الباقي بعد التخصيص لكنها ظنية إلا
عند أكثر الشافعية إذا كان المخصص غير مستقل بل هو غير مخصص عندهم
كما علمت لأنهم قالوا ان العام المخصص بمعين غير مستقل بعد التخصيص كما
كان قبيل التخصيص حجة قطعية

(فصل وأما ما يفيد بمفهومه فهو خوى الخطاب) وهو مفهوم الموافقة ولحن الخطاب وهو ما دل عليه اللفظ من المضر الذى لا يتم الكلام الا به ودليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة وقد بينها قبل هذا الباب فأغنى عن الإعادة باب ذكر وجوه المجمل وأما المجمل فهو فى اللغة المبهم من أجمل الأمر اذا أبهمه وقيل هو المجموع من أجمل الحساب اذا جمع وجعل جملة واحدة وقيل هو المتحصل من أجمل الشيء إذا حصله وأما فى الاصطلاح فهو ما لا يعقل معناه فى لفظه ويفتقر فى معرفة المراد الى غيره وعرفه فى جمع الجوامع ولب الأصول بما لم تتضح دلالاته والمجمل عند الحنفية ما لا يدرك المراد منه بالعقل بل بالنقل ومن المجمل المشترك لتعذر ترجيح أحد معنيه أو معانيه لعدم قرينة معينة للمراد وثمره الخلاف أن بيان المجمل عند الحنفية لا يكون الا من المتكلم بالمجمل ولا يكون بالقرائن فلا يكون بيانه بالاجتهاد وعند الشافعية يمكن بيان المجمل بالقرائن فيصبح بيانه بالاجتهاد فكل مجمل عند الحنفية مجمل عند الشافعية ولا عكس فأحفظ هذا ينفعك فيما يفرعه كل من الإمامين على مذهبه فى تفسير المجمل والحنفية فرقوا فما كان خفياً بنفس الصيغة يسمى مجملاً وما كان بعارض يسمونه مشكلاً وذلك أى المجمل أو الإجمال على وجوه منها أن يكون اللفظ لم يوضع للدلالة على شيء بعينه كقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وكقوله صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها الحديث رواه البخارى ومسلم ولفظها عن أبى هريرة مرفوعاً أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله الا الله ويؤمنوا بى وبما جئت به فإذا فعلوا ذلك عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها وفى رواية حتى يقولوا لا اله الا الله فمن قال لا اله الا الله عصم منى الخ فإن الحق الواجب ايتاؤه فى قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده والحق الذى لا عصمة للدم مع ثبوته فى قوله صلى الله عليه وسلم الا بحقها (مجهول الجنس والقدر) هذا بالنسبة للزكاة وأما بالنسبة للدم فهو مجهول الجنس وقوله عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء

العشر وما سقى بنضح أو دوالبة نصف العشر بيان للحق المجمل الواجب ايتاؤه في الآية وقوله عليه الصلاة والسلام ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة أخرجه مسلم بيان القدر الذي يؤخذ منه الحق وهو الذي يسمى نصاباً وقوله صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا باحدى ثلاث الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة بيان للحق المذكور في الحديث والحديث رواه البخارى ومسلم والإمام أحمد وأصحاب السنن الأربعة وغيرهم والحق المجهول في المال بينته آية الزكاة وهي قوله تعالى وآتوا الزكاة وقوله عليه الصلاة والسلام هاتوا ربع عشر أموالكم وغير ذلك من كتب الصدقات في الإبل والبقر والغنم والزرع والثمار .

(فصل) ومنها أى وجوه الإجمال أن يكون اللفظ في الوضع مشتركاً بين شيئين كالقرء يقع على الحيض والطهر فيفتقر إلى البيان وقد بين عند الشافعية أنه الطهر بأدلة وعند الحنفية أنه الحيض بأدلة وتقدم ذكر الجميع فلا إعادة .

(فصل) ومنها أن يكون اللفظ موضوعاً لجملة إلا إنه دخلها استثناء مجهول كقوله عز وجل أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلى الصيد فإنه قد صار مجملاً بما دخله من الاستثناء وذلك لأن بهيمة الأنعام هي الإبل والبقر والغنم فهي معلوفة إلا أن قوله تعالى إلا ما يتلى لما كان مجملاً مجهولاً سدت الجهالة والإجمال مسد الجملة فصارت مجملة بعارض وقد بين هذا المجهول قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أحل به لغير الله والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكتم وما ذبح على النصب ومن هذا المعنى العموم إذا علم أنه مخصوص ولم يعلم ما خص منه فهذا أيضاً مجمل لأنه لا يمكن العمل به قبل معرفة ما خص منه .

(فصل) ومن ذلك أى وجوه الإجمال أن يفعل رسول الله صلى الله

عليه وسلم فعلا يحتمل وجهين احتمالا واحدا مثل ما روى انه جمع في السفر فإنه يحمل لأنه يجوز أن يكون في سفر طويل أو في سفر قصير فلا يجوز حمله على أحدهما دون الآخر إلا بدليل وقد دل الدليل على أن الجمع كان في السفر الطويل وهو مرحلتان تقدم يانه

(فصل) وإذا قضى النبي صلى الله عليه وسلم في عين تحتل حالين احتمالا واحدا مثل ما روى أن الرجل أفطر فأمره النبي صلى الله عليه وسلم بالكفارة فهو يحمل فإنه يجوز أن يكون أفطر بجماع ويجوز أن يكون أفطر بأكل فلا يجوز حمله على أحدهما إلا بدليل فهذه الوجوه لا تختلف في اجمالها واقتارها إلى البيان

(فصل) واختلف المذهب في الفاظ فنعها قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا وفيه قولان فإن في أحدهما هو يحمل لأن الله تعالى أحل البيع وحرم الربا والربا هو الزيادة وما من بيع إلا فيه زيادة وقد أحل البيع وحرم الربا فافتر إلى بيان ما يحل وما يحرم وقال في القول الثاني ليس بمحمل وهو الأصح لأن البيع معقول في اللغة فحمل على العموم إلا ما خصه الدليل ولقائل أن يقول إن قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا من قبيل ما لحقه استثناء مجهول فان قوله وحرم الربا بمنزلة الاستثناء المجهول ولقد حصل بيان هذا المجهول بالسنة كما حصل بيان ذلك بالآية الأخرى وقد بين المصنف من أسباب الاجمال أن يكون اللفظ موضوعا لجملة معلومة إلا انه دخلها استثناء مجهول وقد ذكر أن هذا مما لا يختلف المذهب في اجماله والمثال المذكور مثل السابق ينبغي أن يكون مما لا يختلف المذهب في اجماله أن يكون الكل مما يختلف المذهب في اجماله فواجه جعل الأول مما لا يختلف المذهب في اجماله والثاني مما يختلف المذهب في اجماله وفي الاتقان للسيوطي والشافعي في هذه الآية أربعة أقوال أحدها أنها عامة والثاني انها بجملة والثالث انها عامة بجملة معا والرابع انها تناولت بيعا معهودا وبسط هذه

الأقوال وتوجيهها المذكور فيه فانظره وهذه الآية عند الحنفية من العام المخصوص

(فصل) ومنها أى مما اختلف المذهب فى اجماله الآيات التى ذكر فيها الأسماء الشرعية وهو قوله عز وجل وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى والله على الناس حج البيت فمن أصحابنا من قال هى عامة غير مجملة فتحمل الصلاة على كل دعاء والصوم على كل امساك والحج على كل قصد إلا ما قام الدليل عليه وهذه طريقة من قال ليس فى الأسماء شىء منقول وإنما الشارع أضاف إلى معانيها اللغوية أمورا اعتبرها فيها عن شروط وأركان فلا نقل أصلا (ومنهم من قال هى مجملة لأن المراد بها معان لا يدل اللفظ حملها فى اللغة وإنما تعرف من جهة الشرع فافتقر إلى البيان بقوله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده وهذه طريقة من قال إن هذه الأسماء منقولة) عن معانيها اللغوية إلى معان شرعية (وهو الأصح) وقد تقدم الكلام عليها فى فصل الأسماء الشرعية .

(فصل) ومنها الألفاظ التى علق التحليل والتحريم فيها على أعيان كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة حرمت عليكم أمهاتكم حرما عليهم طيبات أحلت لهم وقوله صلى الله عليه وسلم أحلت لنا ميتتان ودمان ونحوها (فقال بعض أصحابنا انها مجملة لأن العين لا توصف بالتحليل والتحريم) لأن هذه الأعيان غير مقدورة لنا (وإنما الذى يوصف بذلك أفعالنا وهى أفعال غير مذكورة فافتقر إلى بيان ما يحرم من الأفعال مما لا يحرم) فلذا صار مجملا أو يقال فإما أن يضم الكل وهو غير جائز لأنه اضمار من غير حاجة أو يضم فى البعض ويلزم عليه الترجيح بلا مرجح أو يتوقف وهو المطلوب (ومنهم من قال إنها ليست بمجملة وهو الأصح لأن التحليل والتحريم فى مثل هذا إذا أطلق عقل منها التصرفات المقصودة فى اللغة لا ترى انه إذا قال القائل حرمت عليك هذا الطعام عقل منه تحريم الأكل وقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم المعقول منه تحريم الوطء لأن هذا هو المقصود من هذه الآيات

(وما عقل المراد لفظه لم يكن مجملاً) وقولهم ليس الإضرار لبعض أولى من الآخر ممنوع بالعرف فإنه يقتضى إضافة التحليل والتحریم إلى الفعل المعين المقصود من تلك العين

فصل وكذلك اختلفوا فى الألفاظ التى تتضمن نفياً وإثباتاً كقوله صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنيات ولانكاح الإبولى وما أشبهه كلا صلاة إلا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل ولا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد (فمنهم من قال إن ذلك مجمل) كالقاضى أبى بكر الباقلانى والقاضى عبد الجبار وأبى على وابنه وأبى هاشم وأبى عبد الله البصيرى (لأن الذى نفاه هو العمل والنكاح وذلك الوجود متحقق لا يصح نفيه ولا رفعه فيجب أن يكون المراد به صفة غير مذكورة فافقروا إلى بيان تلك الصفة ومنهم من قال ليس بمجمل وهو الأصح لأن صاحب الشرع لا ينفى ولا يثبت المشاهدات وإنما ينفى ويثبت الشرعيات فكأنه قال لا عمل فى الشرع إلا بنية ولا نكاح إلا ببولى وذلك معقول من اللفظ فلا يجوز أن يكون مجملاً وعند الحنفية لا إجمال فيها قال فى تحرير الأصول وشرحه التقرير لا إجمال فيما ينفى من الأفعال الشرعية محذوفة الخبر كلا صلاة إلا بفاتحة الكتاب خلافاً للقاضى أبى بكر الباقلانى لنا إن ثبت أن الصحة جزء مفهوم الاسم الشرعى لزم تقرير الوجود لأن عدم الوجود الشرعى هو عدم الصحة فلا صلاة إلا بطهور وإن لم يثبت كون الصحة جزء مفهوم الاسم الشرعى فإن تعورف صرف النفى شرعاً فى مثل ذلك إلى الكمال لزم تقديره كما فى لاصلاة لجار المسجد إلا فى المسجد أخرجه الدارقطنى والحاكم فى مستدركه وسكت عنه وقال ابن حزم هو صحيح من قول على وإن لم يتعارف صرفه شرعاً فى مثل ذلك إلى نفي الكمال لزم تقدير الصحة لأن تقديرها أقرب إلى نفي الذات التى هى الحقيقة المتعذرة من تقدير الكمال لأن ما لا يصح كالعدم فى عدم الجدوى بخلاف ما لم يكمل وهذا أى لزوم تقدير الصحة على هذا التقدير ترجيح لارادة بعض المجازات المحتملة على

بعض بالمقتضى المتفق عليه لإثبات اللغة بالترجيح اهـ والحاصل أن تقدير أقرب المجازين إلى الحقيقة متفق عليه بين الحنفية والشافعية لكن محله باتفاق مالم يعارض ومن هنا نشأ الخلاف في مثل لانكاح إلا بولي ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت النية من الليل فحديث لانكاح إلا بولي يعارض آيات الكتاب وهي قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذ المراد بالنكاح العقد لا الوطء فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن والمراد عقد النكاح وهذه الآيات يؤيدها حديث الأئمة أحق بنفسها من وليها والمراد بالأئمة من لا زوج لها بكرا كانت أو ثيبا فجميع ما ذكر يفيد صحة النكاح وانعقاده بعبارة المرأة وإذا حمل لانكاح إلا بولي على نفس الصحة عاما في الصغيرة والكبيرة البالغة يكون معارضا لآيات الكتاب المؤيدة بالحديث المفيدة للصحة بدون الولي لا نقطاع الولاية بالبلوغ فيحمل الحديث على ما يوافق الآيات وهو نفى الكمال أو يبقى على نفى الصحة ويخص بالصغيرة والمجنونة وخبر لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب يعارض قوله تعالى فاقراءوا ما تيسر منه المؤيد بحديث ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن فيحمل على ما يوافق الآية وهو نفى الكمال لأنه لو حمل على نفس الصحة لزم انتساخ القاطع بالمظنون وهو غير جائز فعملوا به فيما يصح العمل به وهو الوجوب لأنه دليل ظني لا ينسخ مطلق الكتاب وعملوا بمطلق الكتاب في أصل صحة الصلاة وإن لم يقرأ فاتحة الكتاب وقالوا إن قراءة الفاتحة يقتضى تركها وجوب الإعادة بالحديث الأحادي والحاصل أن الحنفية قالوا إن الحمل على الأقرب أولى لكن ذلك مالم يمنع مانع من الحمل عليه وهو هنا نسخ القاطع بخبر الأحاد المظنون وحديث لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل عارضه حديث أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل ذات يوم في بيت عائشة رضي الله عنها فقال هل عندك من الطعام فقالت لا فقال : إذا اني صائم فقد انشأ الصوم من النهار والغرض والنفل يشتركان في أنها لا يكونان عبادة إلا بالنية فيحمل الحديث على نفى الكمال

(فصل) وكذلك اختلفوا في قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ

والنسيان وما استكروها عليه قال في الآلية لا يوجد بهذا اللفظ وأقرب ما وجد ما رواه ابن عدى في الكامل عن أبي بكرهون عليه قال وعده ابن عدى من منكرات جعفر الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه قال وعده ابن عدى من منكرات جعفر ابن جسد وأخرج ابن ماجه عن ابن عباس يرفعه قال ان الله وضع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه ورواه ابن حبان عنه يرفعه وكذا الحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين انتهى من كشف الخفاء (فمنهم من قال هو مجمل لأن الذي رفعه هو الخطأ وذلك موجود) واقع ورفع الواقع محال (فيجب) لتصحيح الكلام (أن يكون المراد بها معنى غير مذكور فافتقر الى البيان ومنهم من قال غير مجمل وهو الأصح لأنه معقول المعنى في اللغة ألا ترى انه اذا قال السيد لعبده رفعت عنك جنايتك عقل رفع المؤاخذه بكل ما يتعلق بالجناية من التبعات فدل على انه غير مجمل) وعند الحنفية لا اجمال فيه لأن العرف في مثله قبل الشرع رفع العقوبة فإن قيل أليس الضمان واجبا كما في القتل وتلف المال سهواً أجب بأنه ليس الضمان عقوبة ألا ترى انه يجب على الصبي مع انه ليس محل العقوبة بل هو جبر المال المغبون والإنسان الهالك وأما وجوب الكفارة فلترك التثبت والاحتياط الواجب ولو سلم انه عقوبة فتخصيص للضمان من عموم العقوبة لدليل اهـ

(فصل) وأما المتشابهة فاختلاف أصحابنا فيه فمنهم من قال هو والمجمل واحد لأن كلامهما لا يعقل معناه من لفظه أولاً يتضح دلالة (ومنهم من قال المتشابهة ما استأثر الله بعلمه) كقيام الساعة وخروج الدجال (ولم يطلع عليه أحد من خلقه) هذا هو المتشابهة عند الحنفية وحكمه اعتقاد حقية المراد والامتناع عن التأويل هذه طريقة السلف ومذهب عامة أهل السنة والجماعة حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة وهذا بناء على لزوم الوقف على إلا الله الدال على ان تأويل المتشابهة لا يعلمه غيره وقال بعض أئمة التحقيق والحق انه إن أريد بالمتشابهة مالا سبيل الى الوقوف عليه فالحق الوقف على إلا الله وإن أريد به مالا يتضح بحيث يتناول المجمل ونحوه فالحق العطف ويجوز الوقف لأنه لا يعلم جمعيه أو لا يعلمه بالسكون

الا الله تعالى وأما اذا فسر بما دل القاطع أى النص النقلى والدليل الجازم
العقلى على انه ظاهر وغير مراد ولم يقم دليل على ما هو المراد ففقيه مذهبان فمنهم
من يجوز الخوض فيه وتأويله بما يرجع الى الجادة فى مثله فيجوز عنده الوقف
وعدمه ومنهم من يمنع الخوض فيه فيمتنع تأويله ويجب الوقف عنده اه (ومن
الناس من قال المتشابه هو القصص والأمثال والحكم والحلال والحرام ومنهم
من قال الحروف المقطعات فى أوائل السور كالمص وغير ذلك والصحيح هو
الأول لأن حقيقة المتشابه ما اشتبه معناه) فلا يعقل معناه من لفظه (وأما ما ذكره)
من أن المتشابه هو القصص والأمثال والحكم والحلال والحرام أو
المقطعات فى أوائل السور (فلا يوصف بذلك) الظاهر انه لا مخالفة بين هذه
الأقوال فإن القائل بأن المتشابه هو القصص والأمثال أراد بالمتشابه انه يشبه
بعضه بعضا فى الحق والصدق وغير ذلك ولم يرد به ما لا يعقل معناه من لفظه
أوما استأثر الله بعلمه فلا خلاف فى الحقيقة وفائدة تنزيل المتشابه على القول بأنه
لا يعلم تأويله الا الله انما هى ابتلاء الراسخين وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه
هو الابتلاء يعنى بمنعهم عن التفكير فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من
العلم بأسراره فإن الراسخ فى العلم لا يمكن ابتلاؤه بطلب العلم كمن له ضرب من
الجهل لأن العلم غاية متمناه فكيف يتلى به وانما قال ضرب من الجهل لأنه
لا تكليف للجاهل الذى لا يعلم شيئا فللرأسخ فى العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب
من الجهل نوع آخر وابتلاء الرأسخ أعظم النوعين بلوى لأن البلوى فى ترك المحبوب
أكثر من البلوى فى تحصيل غير المراد وأعمها جدوى لأنه أشق وثوابه أكثر اه
(الكلام فى البيان ووجوهه) (إعلم أن البيان) فى اللغة عبارة عن الإظهار قال
الله تعالى هذا بيان للناس أى إظهار ثم إن علينا بيانه أى إظهاره . وقد يستعمل
بمعنى الظهور والأول متعد والثانى لازم فاذا كان اسم مصدر من باب التفعيل
فهو متعد بمعنى التبيين والإظهار كالسلام والكلام بمعنى التسليم والتكليم وإذا
كان من الثلاثى فهو لازم بمعنى الظهور يقال بان الأمر أى ظهر وقالوا هو
فى الاصطلاح عبارة عن أمر يتعاق بالتعريف والإعلام فانه مصدر بين وإنما

يحصل الاعلام بالدليل إذ به يحصل العلم لا بالغير فهنا ثلاثة أمور أحدها فعل المبين وهو الإعلام والتبيين وثانيها ما يحصل به الإعلام وهو الدليل وثالثها متعلق بالإعلام ومحلّه وهو العلم الحاصل عن الدليل ويقال له المدلول أيضا على ما وقع للتحقق في شرح المختصر وأطلقوا لفظ البيان على كل واحد من الأمور الثلاثة فمن نظر إلى إطلاقه على الأول عرفه بإيضاح المقصود أى إخراجّه من حيز الاشكال إلى التجلي وهو مختار أبي بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي وأكثر الحنفية ومن نظر إلى إطلاقه على الدليل عرفه بالدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى اكتساب مطلوب خبري وهو مختار أكثر الفقهاء والمتكلمين ومن نظر إلى إطلاقه على العلم عرفه بالعلم الحاصل عن الدليل وهو مختار أبي بكر الدقاق وأبي عبد الله البصري وقد عرفه المصنف بالنظر إلى الإطلاق الأول والثاني فقال (هو الدليل الذي) يمكن أن (يتوصل بصحيح النظر) فيه (إلى ما هو دليل) وهو المطلوب الخبري والمراد بإمكان التوصل مقابل التوصل بالفعل وحاصله كونه بحيث يتوصل به لأن الدليل معروض الدلالة وهو كون الشيء بحيث يفيد العلم عند النظر فيه وهذا حاصل نظر أولم ينظر وهذا ما قاله السيد تبعا للعضد وإنما قيل يمكن التوصل تنبيها على أن الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي إمكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بأن ينظر فيه أصلا وإن اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر أحد فيه أبدا فالمراد بالذي يمكن ما شأنه ذلك وهو الإمكان المقابل للفعل وحمله على ذلك أولى لإفادة هذه النكتة صريحا أعنى أنه دليل وإن لم ينظر فيه ثم إن أجرى هذا التعريف على طريقة أهل السنة القائلين بأن فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح إنما هو بطريق جرى العادة وليس بضروري فجهة هذه القضية الإمكان الخاص أى أن التوصل بالنظر الصحيح في الدليل إلى العلم ليس ضروريا ولا عدم التوصل به إليه ضروري أى يجوز التوصل وعدمه وإن أجرى على طريقة غيرهم فجهتها هو الإمكان العام المقيد بجانب الوجود والمعنى أن عدم التوصل بالنظر الصحيح إلى العلم ليس بضروري

سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاستعداد كما هو مذهب الحكماء
أو بطريق التولد كما هو عند المعتزلة أو لا يكون ضروريا بل بطريق جرى
العادة كما هو مذهب أهل السنة فيطبق التعريف على المذاهب الثلاثة فان قلت
الإمكان الخاص والعام من جهات القضية ولا قضية هنا لأن قوله والدليل الخ
تعريف وليس قضية قلت الحال كما ذكرت إلا أنه يؤخذ منه قضية توجه
بالإمكان العام أو الخاص بأن يقال الدليل موصل بالإمكان العام أو الخاص
والمراد من النظر ما يتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله فيشتمل
المقدمات التي اذا رتب أدت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه أنه
اذا نظر في أحواله أوصل اليه كالعالم والمراد بالنظر الصحيح أن يكون النظر
فيه من الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها إلى ذلك المطلوب المسماة وجه
الدلالة والمراد بالنظر الفكر لا بقيد المؤدى الى علم أو ظن والفكر حركة
النفس في المعقولات وشمل التعريف الدليل القطعي كالعالم لوجود الصانع
والظنى كالنار لوجود الدخان وأقيموا الصلاة لوجوبها وقيد النظر بالصحيح
لأن الفاسد لا يمكن التوصل به الى المطلوب لا تنفاه وجه الدلالة (وقال
بعض أصحابنا هو إخراج من حيز الإشكال) أى من مكان هو الإشكال
فالإضافة بيانية وكذا قوله (إلى حيز التجلى) والمكان هنا اعتبارى لاحقيق
والتجلى الاتضاح فالإتيان بالظاهر من غير سبق اشكال لا يسمى بيانا اصطلاحا
فلا ينافى أنه يسمى بيانا لغة وكلامنا فى الاصطلاحات فلا يقال إن التعريف
غير جامع كما لا يرد عليه ذكر الحيز فى التعريف مع أنه مجاز لأنه مشهور وهو
كالحقيقة ولعل القرينة ذكر الاشكال والجامع والاشتغال فى كل فإن الصفة تشتمل
على موصوفها كما أن المكان يطلق على الحال فيه (ويقع البيان بالقول ومفهوم
القول والفعل والإقرار والإشارة والكتابة والقياس فأما البيان بالقول كقوله صلى
الله عليه وسلم (فى الرقة ربع العشر) أى الفضة وفى حديث آخر عن على عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق
فهاؤا صدقة الرقة من كل أربعين درهما درهما وليس فى تسعين ومائة شيء فاذا

بلغت ما تئين ففهي خمسة دراهم رواه أحمد وأبو داود والترمذي يريد بالركة
 الفضة والدرهم المضروبة منها وأصل اللفظة الورق وهي الدرهم المضروبة
 خاصة فحذفت الواو وعوض عنها الهاء كذا في النهاية (وقوله صلى الله عليه وسلم
 في خمس من الإبل شاة) وأما المفهوم فقد يكون تنبيها كقوله تعالى فلا تقل
 لهما أف فيدل على أن الضرب أولى بالمنع وقد يكون دليلا كقوله صلى الله
 وسلم في سائمة الغنم زكاة فيدل على أن لازكاة في المعلوفة وأما بالفعل فمثل بيان
 مواقيت الصلاة وأفعالها والحج ومناسكه بفعله صلى الله عليه وسلم وكل ذلك
 مذكور في كتب الحديث (وأما الاقرار فكما روى أنه) صلى الله عليه وسلم (رأى
 قيسا) أي ابن نهد (يصلى بعد الصبح ركعتين وكان صلى الله عليه وسلم نهى عن
 الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس (فسأله) وقال له ما هذا يا قيس ؟ (فقال
 ركعتا الفجر فسكت) ولم ينكر عليه مع نهيه عن الصلاة في ذلك الوقت ونحوه (فدل)
 سكوته وعدم انكاره عليه (على جواز التنفل بعد الصبح) لكن التنفل الذي
 له سبب مقارن أو متقدم وأن النهى عن الصلاة في الأوقات المكروهة
 مخصوص بما لا سبب له متقدم أو مقارن وقد تقدم الكلام على هذا مع بيان
 مذهب الحنفية في ذلك (وأما بالإشارة فكما قال صلى الله عليه وسلم الشهر هكذا
 وهكذا وهكذا وحسب إبهامه في الثالثة) والشهر هكذا وهكذا يعني تمام
 ثلاثين وهو حديث صحيح رواه البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن عمر رضي
 الله عنهما وفي أوله إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب ومعناه والله أعلم . أن الشهر
 تارة يكون ثلاثين وتارة يكون تسعة وعشرين لا يخرج عن هذين الأمرين
 (وأما الكتابة فكما بين فرائض الزكاة وغيرها من الأحكام في كتب كتبها)
 مذكورة في كتب الحديث (وأما القياس فكما نص) الشارع في الحديث (على
 أربعة أعيان في الربا) من المطعومات (ودل القياس على غيرها من المطعومات
 مثلها) في حرمة بيعها بجنسها متفاضلا أو متساويا لكن أحدهما نسيئة

(باب تأخير البيان) (لا يجوز) أي لا يقع (تأخير البيان لمجمل أو ظاهر
 لم يرد ظاهره كعام بين تخصيصه ومطلق بين تقييده ودال على حكم بين نسخه

(عن وقت الحاجة) أى حاجة المكلفين (الى الفعل) أى الوقت الذى قام
الدليل على ايقاع العمل فيه على التضييق من غير فسحة فى التأخير (لأن الإتيان
بالشئ مع عدم العمل به ممتنع والتكليف بذلك تكليف بما لا يطاق فسر الجواز
بالوقوع لأنه يجوز عقلا تأخير البيان عن وقت الحاجة عند أئمة الشافعية
المجوزين تكليف ما لا يطاق قال المصنف (لأنه لا يمكن الامثال من غير بيان)
فيكون تكليفا بما ليس فى الوسع (وأما تأخيره) أى البيان (عن وقت
الخطاب) بالمجمل مشترك بين أحد معنيه مثلا ومتواطىء بين أحد
ما صدقته مثلا والظاهر كعام بين تخصيصه ومطلق بين تقييده ودال على حكم
يبين نسخه الى وقت الفعل (ففيه ثلاثة أوجه) المذكور فى جمع الجوامع ستة
أقوال (أحدها أنه يجوز) تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة (مطلقا)
بمجملا كان المخاطب به قبل البيان أو ظاهرا (وهو قول أبى العباس) بن سريج
تقدمت ترجمته (والاصطخرى) هو ابو سعيد الحسن بن احمد بن يزيد بن
عيسى بن الفضل الاصطخرى الفقيه الشافعى كان من نظراء أبى العباس بن سريج
وأقران أبى على بن أبى هريرة وكان ورعا مثقفا له مصنفات حسنة فى الفقه
وكانت ولادته فى سنة أربع وأربعين ومائتين وتوفى فى جمادى الآخرة يوم الجمعة
ثانى عشر سنة ثمان وعشرين وثلثمائة واصطخرى فى بلاد فارس (وأبى بكر
القفال) هو ابو بكر عبد الله بن احمد بن عبد الله الفقيه الشافعى المعروف
بالقفال المروزي كان وحيد زمانه فقها وحفظا وورعا وله فى مذهب الشافعى
من الآثار ما ليس لغيره من أبناء واشتغل عليه خلق منهم الشيخ ابو على السنجن
والقاضى الحسين والشيخ ابو محمد الجوينى والد امام الحرمين وكان ابتداء
اشتغاله بالعلم على كبر سنه بعد أن أفنى شبابه فى عمل الاقفال توفى سنة عشر
وأربعمائة وهو ابن تسعين سنة والثانى (أنه لا يجوز) تأخير البيان عن وقت
الخطاب الى وقت العمل (مطلقا) بمجملا كان او ظاهرا لم يرد ظاهره لإخلاله
بالفهم لأن المجمل لا يفهم منه شئ والظاهر يفهم منه غير المراد هذا فى غير
البيان بالنسخ وأما فيه فهم دوام الحكم هذا ويلزم على كلام هذا القائل مقارنة

التخصيص مع جواز تأخير (وهو قول أبي بكر الصيرفي وأبي اسحاق المروزي) تقدمت ترجعتهما (وهو قول المعتزلة) الا في النسخ قال التاج في تكملة الابهاج والثاني واليه ذهب اكثر متقدمي المعتزلة انه لا يجوز الا في النسخ فانهم جوزوا تأخير بيانه كذا استثناء الامام وهو مأخوذ من الغزالي فانه ادعى الاتفاق على انه يجوز تأخير بيان النسخ قال بل يجب تأخيرها لا سيما عند المعتزلة فان النسخ عندهم بيان لوقت العبادة ويجوز ان يرد لفظ يدل على تكرار الافعال على الدوام ثم ينسخ ويقطع الحكم بعد حصول الاعتقاد بلزوم الفعل على الدوام لكن بشرط ان لا يرد نسخها

(وفي تكملة الابهاج أيضا واحتج من منع تأخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا بأنه كالحطاب بلغة لا تفهم مثل خطابك العربي باللغة الزنجية والخطاب بلغة لا تفهم ممنوع والجامع كون كل واحد منهما لا يفيد المقصود حالة الخطاب وأجاب في الكتاب بالفرق وهو ان الخطاب بما لا يفهم المخاطب لا يفيد شيئا بخلاف الخطاب بالمشترك ونحوه فانه يفهم غرضا اجماليا يستعد المكلف من أجله لما يراد منه فانه اذا قيل مثلا اعتدى بثلاثة أقرأ افاد ان المراد اما الاطهار او الحيز وأن العدة وجبت بأحدهما وأما الخطاب بما لا يفهم فلا يفيد لا غرضا اجماليا ولا تفصيلا وقد أجاب القاضي في مختصر التقريب ان النبي صلى الله عليه وسلم مبعوث الى العرب والعجم وكان ما يبدر منه من الالفاظ العربية الزاما للفرقين وفاقا واذا شاع مخاطبة العجم بلغة العرب لم يبعد عكسه قلت وهذا حسن والتحقيق ان خطاب الغير أضرب ان يخاطب بما لا يفهمه هو وغيره وهو جائز اجماعا والثاني عكسه وفيه الخلاف المتقدم في مسألة أن الله لا يخاطبنا بالمهمل والثالث ان يفهمه المخاطب بفتح الطاء دون غيره فيجوز اتفاقا سواء تعلق بخاصة نفسه أم بغيره ويصير فيما اذا تعلق بغيره كالترجمان والمبلغ والرابع ان يفهمه غيره ولا يفهمه هو وهذا هو الذي تكلم فيه القاضي ويظهر انه جائز اتفاقا لاطلاع المخاطب على مدلول الخطاب من غيره والخامس ان يخاطب جميعا بلغة يفهمها بعضهم دون بعض وهذا ايضا لا نزاع في جوازه

كيف والقرآن خطاب للعرب والعجم اهـ ، والثالث يجوز تأخير بيان المجهول
أى يقف عن العمل به حتى يبين فلا تقع في محذور وهذا متفق عليه بين الحنفية
والشافعية وقد استدلوا على ذلك أولا بأن آتى الصلاة والزكاة مثلا بمجملتان
ينبتا بالفعل والقول بتدرج ولم يبيننا فوراً بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ
وثانياً بجواز قصد الاعتقاد اجمالاً أولاً ثم الاعتقاد تفصيلاً ثم العمل في وقته
فالتأخير مع التدرج مشتمل على فائدة عقلية فيجوز (ولا يجوز تأخير بيان العموم
وبيان المطلق لأن لكل منهما ظاهراً يحمل عليه فلو تأخر بيانهما عن وقت ورود
الخطاب بهما لفهم منه غير المراد وعمل بموجبه فلذا لا يصح تأخير بيانهما
(وهو قول أبى الحسن الكرخي) وقد علمت أن المخصص عند الشافعية قسماً
غير مستقل وهذا يجب أن يكون متصلاً بالعام فلا يتأتى فيه هذا التفصيل ولا
هذا الخلاف وإنما الخلاف في أنه من أقسام المخصص كما يقول الشافعية أو
ليس من أقسامه كما يقول الحنفية فتعين أن يكون المراد بالمخصص هنا المستقل
فقط لأنه هو الذى اختلفوا في أن يجب أن يقارن أو يجوز تأخيره فالحنفية
قالوا لا بد من المقارنة والشافعية جوزوا تأتى ولكنهم قالوا لو قلنا لا بد
من المقارنة فاذا نزل فهل يجوز اسماع العام للمكلف بدون اسماع الخاص .

قال الشافعية نعم وقال الحنفية لا ، استدلت الشافعية بأنه إذا جاز تأخير بيان
المجهول اتفاقاً فجواز تأخير اسماع المخصص الذى هو من بيان التخيير أولى
لأن عدم اسماعه أسهل من عدم وجود البيان ومنع السكال بن الهمام هذه
الأولية بأن العام في هذه الصورة أريد به معنى غير مذكور بعد فهو معدوم
إلا في إرادة المتكلم فاذا لم يسمع المخاطب فوجوده كعدمه وكان المراد بالعام
مجهولاً عنده فيلزم المحذور اهـ ، والمحذور الذى أشار إليه هو تقرير المخاطب
بإفهامه غير المراد ثم المساواة أما أن تكون في الثبوت أو في الدلالة والبيان
إما بيان تفسير وهو بيان المجهول أو بيان تخيير وهو التخصيص أو بيان
تبديل وهو النسخ ففي بيان التفسير للمجهول لا تجب المساواة في الثبوت
اتفاقاً بل يجوز أن يبين المجهول القطعى بخبر الآحاد الظنى ولا يتصور في هذا

مساواة في الدلالة بين البيان وبين المبين ولا أن يكون البيان أوفى دلالة من المبين فإنه لا شيء أدنى دلالة من المجمل وأما بيان التغير وهو التخصيص للنص العام الظاهر فهذا هو الذي قال فيه الحنفية ومنهم الكرخي لا بد فيه من المساواة أي في الثبوت بين البيان والمبين فلا يجوز تخصيص قطعي الثبوت ابتداء بظني الثبوت وقال الأكثرون لا يشترط أن يكون مساويا في الثبوت ولكنه يجب أن يكون أقوى دلالة فيجوز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد لأن العام وإن كان قطعي الثبوت لكنه ظني الدلالة وخبر الواحد بالعكس فتعادلان ملتقطا من سلم الوصول أو من الناس من قال يجوز ذلك) أي تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت العمل (في الأخبار دون الأمر والنهي) لأنهما محل التكليف اعتقاداً وعملاً فلا يجوز تأخير بيانهما بخلاف الأخبار (ومن الناس من قال يجوز في الأمر والنهي) لأن بيانهما يحصل عند الحاجة إلى الفعل الذي هو المقصود الأصلي فيجوز التأخير فيهما (دون الإخبار) فإن الحاجة إلى بيانه تكون مقارنة للإخبار به لأن المقصود منه عليه لا عمله فلا يجوز تأخير بيانه (والصحيح أنه يجوز) تأخير البيان عن وقت الخطاب بجميع ما ذكر إلى وقت الحاجة والعمل في جميع ما ذكرناه ولأن تأخيرها لا يخل بالامتنان فجاز كتأخير بيان النسخ) .

قال الجلال المحلى والأصح الجواز والوقوع وما يدل في المسألة على الوقوع قوله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة فانه عام فيما يغنم مخصوص بحديث الصحيحين من قتل قتيلاً له عليه بيعة فله سلبه وهو متأخر عن نزول الآية لنقل أهل الحديث كما قال المصنف أنه كان في غزوة حنين وإن الآية قبله في غزوة بدر وقوله تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فإنها مطلقة ثم بين تقييدها بما في أجوبة أسئلتهم وفيه تأخير البيان عن بعض أيضاً وقوله تعالى حكاية عن الخليل عليه الصلاة والسلام يابني إني أرى في المنام أني أذبحك اخ فانه يدل على الأمر بذبح ابنه ثم بين نسخه بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم

أه قال في سلم الوصول وهذا الاستدلال مبني على ما حمل الإمامان الشافعي وأحمد هذا الحديث عليه من أنه تشريع فجعلوا القاتل مستحقا للسلب مطلقا جعل الإمام له ذلك أولا وأما على ما حملة عليه الإمامان مالك وأبو حنيفة من أن ذلك القول كان منه صلى الله عليه وسلم تنفيلا وتحريضا لا تشريعا عاما فلا يتم الاستدلال لأن المحقق حينئذ هو قوله تعالى : يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال والتنفيذ باعطاء السلب للقاتل نوع من التحريض والأمر بالتحريض أمر مطلق فيجوز الإتيان بكل فرد منه وهذا الجواب إنما يتم إذا كانت آية التحريض متأخرة عن آية واعلموا أنما غنمتم قلنا آية التحريض على كل معارضة لآية الخمس وهي مجهولة التاريخ فتحمل على المقارنة عندنا على الصحيح فتكون [مخصصة على أن حمل الحديث على التشريع يرد وأنه صلى الله عليه وسلم لما أمر خالد بن الوليد على الجيش فلم يعط السلب للقاتل فشكوه إليه صلى الله عليه وسلم فسأله فقال أنا استكثرناه يا رسول الله فقال ذلك المشتكى لخالد كلمة فغضب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعنف خالداً ولم ينكر عليه والحديث في صحيح مسلم وسنن أبي داود وآية الخمس نزلت في غنائم بدر بعد الفراغ من القتال وانهازم الكفار وأعطى سلب أبي جهل لقاتله معوذ بن عفراء الأنصاري حين القتال فالخصص مقارن أو مقدم لا متأخر فليس من الباب في شيء اهـ .

وقال في موضع إن الحنفية حملوا البيان في الآية يعني قوله تعالى إن علينا بيانه على بيان التفسير فلذلك حملوا قوله تعالى إن الله يأمركم أن تدبجوا بقرة على البقرة المطلقة ثم نسخت فقيدت عملا بما صح عن ابن عباس رضي الله عنهما لو أخذوا أي بقرة لأجزأهم الله لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم رواه ابن جرير وابن أبي حاتم من طرف كذا في الدرر المنشورة اهـ وتأخير بيان النسخ وسيأتي الكلام عليه إن شاء الله في فصل نسخ الفعل قبل دخول وقته

(باب بيان النسخ والبداء) . (النسخ في اللغة يستعمل) في معنيين في

الرفع والازالة على جهة الانعدام مثال الأول ما ذكره بقوله (يقال نسخت الشمس الظل إذا أزالته) وأبطلته بانبساطها على موضعها ونسخ الشباب الشيب إذا أذهب وحل محله (ونسخ) الرياح الآثار إذا أزالها وأبطلتها والثاني ما ذكره بقوله (ويستعمل في النقل يقال نسخت الكتاب إذا نقلت ما فيه) بأشكال كتابته (وان لم تزل شيئاً عن موضعه) ومنه قوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون يريد نقله من الصحف ومن الصحف إلى غيرها ومنه المناسخات في المواريث لا تنقل المال من وارث إلى وارث والتناسخ في الأرواح لأنه نقل من بدن إلى بدن ثم اختلفوا هل هو حقيقة في المعنيين أو في أحدهما دون الآخر .

فحكى الصفي الهندي عن الأكثرين أنه حقيقة في الإزالة مجاز في النقل وقال القفال الشاشي وأكثر الحنفية إنه حقيقة في النقل ، لاستعماله فيه والأصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في الإزالة والاعدام دفعا للاشتراك .

وقال الغزالي إنه حقيقة فيهما مشترك بينهما وقال ابن المنير إنه مشترك اشتراكاً معنوياً لأنه موضوع للقدر المشترك وهو الرفع ، وهو في الظل بين لأنه زال بضده وفي الكتاب ارتفعت خصوصية الاستفادة من الأصل وقيل القدر المشترك بينهما هو التغير .

قال المصنف (وأما في الشرع على الوجه الأول في اللغة وهو الإزالة فحده الخطاب الدال) وهذا شامل للفظ والفحوى والمفهوم لجواز النسخ بجميع ذلك على ارتفاع الحكم الشرعي من حيث تعلقه بالفعل فالارتفاع في الحقيقة للتعلق التجيزي الحادث لا للخطاب فلا يرد أن الخطاب قديم لا يرتفع وليس المراد بالارتفاع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق في المستقبل بمعنى أنه لو لا النسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالنسخ زال ذلك التعلق المظنون (الثابت بالخطاب المتقدم على وجه) هو أن لا يكون مغنياً بغاية ، أو معللاً بعلة فيكون ظاهر الحكم استمراره (لولاه) أى لو لا الخطاب الدال على ارتفاع الحكم السابق لكان الحكم السابق الثابت بالخطاب المتقدم (ثابتاً) مستمراً في جميع الأزمنة اللاحقة لأن حقيقة

النسخ الرفع وهو إنما يكون رافعاً لو كان المتقدم بحيث لولا طريانه لبقى لكونه غير معلل ولا مغنياً بغاية (مع تراخيه) أى تراخى الخطاب الدال على الارتفاع (عنه) أى الحكم الثابت بالخطاب المتقدم فتحصل أنه لا بد فى النسخ من أربعة أمور الأول أن يكون النسخ بخطاب شرعى الثانى أن يكون المنسوخ حكماً شرعياً لأن الأمور العقلية التى تسندها البراءة الأصلية لم تنسخ وإنما ارتفعت بإيجاب العبادات والثالث أن لا يكون الحكم السابق مقيداً بزمان مخصوص بأن يكون معللاً بعلة أو مغنياً بغاية والرابع أن يكون الخطاب الناسخ مترامياً وله شروط آخر تذكر فى باب ما يجوز نسخه وما لا يجوز وقد فرع المصنف على هذه الأمور الأربعة بقوله :

(ولا يلزم ما سقط عن الإنسان بالموت) والجنون فان ذلك ليس بنسخ لأنه لم يثبت بخطاب (قال فى سلم الوصول وقد يقال رفع الحكم بكل من الموت والجنون والغفلة بدليل شرعى فالأول بقوله عليه الصلاة والسلام اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث ومن انقطع عمله — ولا تكليف الا بالعمل — فقد انقطع التكليف عنه وارتفع الحكم وكذلك رفع الحكم بالنوم والغفلة بقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث النائم حتى يستيقظ والمجنون حتى يفيق والصبي حتى يحتلم لأن الكل لا يفقهون الخطاب ولا يتصورونه ولذا كان الصواب امتناع تكليف الغافل وهو من لا يفهم الخطاب فزيادة بدليل شرعى أو بطريق شرعى لا يخرج ما ذكر فالذى ينبغى أن يقال إن رفع الحكم الشرعى إن كان مع بقاء المكلف قابلاً للتكليف كان نسخاً وإن كان لا تتفاء القابلية فليس بنسخ (ولا يلزم رفع ما كانوا عليه) فى الجاهلية (كشرب الخمر وغيره فإنه) أى رفع ما ذكر بالخطابات الواردة المتأخرة (ليس بنسخ لأنه) أى ما كانوا عليه فى الجاهلية لم يثبت بخطاب شرعى (ولا يلزم عليه ما أسقطه بكلام متصل كالاستثناء والغاية كقوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل فإنه ليس بنسخ لأنه غير مترامخ عنه) لكن ما أسقطه بالغاية أو بالعلة يكون خارجاً بقوله على وجه لولاه لكان ثابتاً وورود الحكم بعد هذا يكون مبيناً للغاية لا نسخاً

ومثالها قوله تعالى اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فتحريم البيع مغييا بانقضاء الجمعة كما يدل عليه جعله مشروطا بالنداء للجمعة فانه يدل على أنه الجمعة وما يخشى من فواتها بسببه وذلك يقتضى أن محله مادامت الجمعة دون ما بعدها واذا كان مغييا بانقضاء الجمعة فلا تكون الحرمة بعدها نسخا فلا يقال إن قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله ناسخ للأول بل هو مبين غاية التحريم صراحة بعد أن كان مفهوما وقوله تعالى حرم عليكم صيد البر مادتم حراما لا يقال نسخه قوله تعالى واذا حللتهم فاصطادوا لأن التحريم للحرام كما يدل عليه قوله تعالى مادتم حراما لأن تعليق الحكم بمشتق يؤذن بعلية مامنه الاشتقاق (وقالت المعتزلة) النسخ (هو الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالمنسوخ غير ثابت فى المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا بالنص وهذا) الحد فاسد لأنه اذا أخذ بهذا لم يكن النسخ مزيلا لما ثبت بالخطاب الأول لأن مثل الحكم ما ثبت بالمنسوخ حتى يزيله النسخ وقد بينا أن النسخ هو الإزالة والرفع ولا إزالة لما ليس بثابت وقد يقال إن الخطاب يتجدد بتجدد الزمان ويتعدد بتعدد مخاطبة حكما لا حقيقة فيقال الثابت فى الزمان اللاحق مثل الثابت فى الزمان المتقدم. والثابت فى حق فلان مثل الثابت فى حق فلان.

ولذا قال بعضهم وما تكرر من العبادات فبالأوامر المتجددة عند وجود الأسباب فهى أمثال حكما على أن الحدين للنسخ معترضان من وجوه الأول أن النسخ هو الرفع والخطاب انما هو دال على الرفع وفرق بين الرفع والرافع الثانى أن تقييده بالخطاب خطأ لأن النسخ قد يكون بفعل كما يكون بقول الثالث ان الحكم الأول قد ثبت بفعله صلى الله عليه وسلم وليس بخطاب ولذا قيل الأولى أن يقال كما قال ابن الحاحب رفع الحكم الشرعى بدليل متأخر عنه أو رفع حكم شرعى بمثله مع تراخيه وفى المراقبة وشرحها (وهو) لغة التبديل واصطلاحا أن يدل على خلاف حكم شرعى دليل شرعى يشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلاً وتقريراً فخرج دلالة على خلاف حكم العقل.

من الإباحة الأصلية وخرج ما يكون بطريق الانساء والإذهاب عن القلوب
بلا دلالة دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لأن المقصود تعريف النسخ المتعلق
بالأحكام اللهم إلا أن تندرج الأحكام اللفظية كصحة التلاوة في الصلاة
وحرمتها على الجنب ونحوه وخرج دلالة عدم الأهلية كما بالموت والجنون
على عدم الامتزاج خرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لأنه دفع والنسخ
رفع بالفطر أيضا وهذا التعريف أولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن
تعريف بعض الفقهاء بالبيان لأن صدق كل منهما باعتبار دون آخر فانه بيان
في محض علم الله المتعلق بأمد الحكم ورفع وتبديل في علمنا باطلاقه الظاهر
في البقاء اه (وهو جائز) عقلا أما إذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله تعالى
غنى العالمين فظاهر لأنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأما ان اعتبرت
تفضلا على ما عليه الجمهور فيجوز اختلاف المصالح باختلاف الأوقات وعلم
الخير القدير به وان كان غيبا عنا كاستعمال الأدوية بحسب الأمزجة نفس
ذلك حكمة بالغة الإبداء كما في الأحياء والإماتة وجائز نقلا لأن الاستمتاع
بالأخوات والجزء كان حلالا في زمن آدم عليه السلام ثم نسخ في سائر الشرائع
ولأن الحتان كان جائزا في شرع ابراهيم عليه السلام ثم وجب في شريعة
موسى عليه السلام ولأن الجمع بين الأختين كان جائزا في شريعة يعقوب
عليه السلام ثم حرم في سائر الشرائع فان قيل كل منهما رفع للإباحة الأصلية
قلنا الإباحة فيها بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان كيف وسكوت
الأنبياء عليهم السلام عند مشاهدتها تقرير منهم فكانت أحكاما شرعية اه من
المراقبة وشرحها المرأة (وقالت طائفة من اليهود) وهى الشمعونية لا يجوز
النسخ عقلا ولا سمعا وفرقة من الشمعونية وهى الثانية لا يجوز سمعا أى
نصا لا عقلا واعترب بجوازه عقلا وسمعا العيسوية وهم أصحاب عيسى
الاصفهانى المعترفون ببيعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم إلى بنى اسماعيل خاصة
وهم العرب لا إلى الأمم كافة واستدلت الفرقة الأولى المنكرة لجواز النسخ
عقلا ونقلا أما الأول فلأن النسخ اما لحكمة ظهرت فيكون بداء أولا لها

فيكون عبثاً وكلاهما على الله محال قلنا ان أريد بظهور الحكمة تجددتها بتجدد
الآزمان اخترنا الأول ولا بداء وان أريد تجدد العلم بها اخترنا الثاني ولا
عبث لثبوتها وأما الثاني فلقول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبب مادامت
السموات والأرض وهذه شريعة مؤبدة عليكم فانه متواتر قلنا على أن
التأييد قد يستعمل في الزمن المديد لانسلم أن قوله متواتر كيف وكتابتهم
محرف لا يصلح حجة ولذا اختلف في نسخها ولم يحز الايمان بالتواتر التي
فيهم بل يجب بالتى انزلت على موسى عليه السلام وكيف يتواتر بعد بخت نصر
وقد قتل علماء اليهود شرقا وغربا واحرق أسفار التوراة قيل اختلقه ابن الراوندى
ويؤيد كونه مختلفا انهم لم يحتجوا به للنبي عليه الصلاة والسلام وإلا لاشتهر
عادة ولو كان لفعلوه اهـ (وبه قال شذمة من المسلمين) خالف وقوع النسخ
ابو مسلم الاصفهاني المعتزلى الملقب بالحافظ واسمه محمد بن بحر وقيل ابن عمرو
وقيل هو عمرو بن يحيى وقال لم يقع النسخ في شريعة واحدة ولا في القرآن
ايضا ولم يرد انكار وقوعه ظاهره فانه لا يصدر عن مسلم فكيف عن ابي
مسلم رحمه الله وذلك لأن الظاهر منه امران الأول إنكار إطلاق لفظ النسخ
وهو مخالف للنص لقوله تعالى ما ننسخ والثاني انكار ارتفاع الشرائع السالفة
بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم وهو ايضا باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة
مؤقتة الى ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى
عليهما السلام بشرا بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم واوجبا الرجوع إليه عند
ظهوره واذا كان الأول مؤقتا لا يسمى الثاني نسخا قلنا لا نسلم ان البشارة
والإيجاب يقتضيان توقيت احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه
مفسرا او مقررأ او مبدلا للبعض دون البعض فنأين يلزم التوقيت بل
هى مطلقة فيفهم منها التأييد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت
المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع اهـ.

(وهذا) اى انكار جواز النسخ خطأ (لأن المنكر والمخالف
لا يخلو اما ان يكون من لا يعتبر المصالح في افعال الله كما هو مذهب الاشاعرة

وعامة أهل الحديث فيقال له النسخ جائز لأن التكليف في قول بعض الناس الذين أنت منهم موكولة (إلى الله يفعل ما يشاء) بحكم المالكية من غير نظر إلى حكمة ومصلحة أو يكون ممن يعتبر الغرض والمصلحة والحكمة في أفعاله تعالى كما هو مذهب المتكلمين فيقال له حينئذ النسخ جائز أيضاً (وعلى قول بعضهم) الذين أنت منهم (التكليف على سبيل المصلحة فإن كان إلى مشيئته فيجوز أن يشاء في وقت تكليف فرض وفي وقت إسقاطه) كما لو أمر بصوم رمضان ونهى عن صوم يوم الفطر للقطع بأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال وما نعى بالجواز العقلي إلا ذلك يدينه أنه إذا جاز أن يطلق الأمر والمراد إلى أن يعجز بمرض أو غيره جاز أن يطلق والمراد إلى أن ينسخه غيره وإذا جاز أن لا يوجب شيئاً ابتداء برهة من الزمن ثم يوجبه جاز أيضاً أن يوجبه برهة من الزمن ثم ينسخه أو إن كان على وجه المصلحة فيجوز أن تكون المصلحة في وقت في أمر وفي وقت آخر في غيره فلا وجه لل منع) اذ المصالح كما تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال تختلف باختلاف الأزمنة والأوقات واعتبر بأمر الطبيب للمريض بدواء خاص في وقت لمصلحة دينية وفي وقت آخر لمصلحة أخرى. (وأما البداء فهو أن يظهر له ما كان خفياً عليه من قولهم بدأ إلى الفجر إذا ظهر).

قال الله تعالى وبدأهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وبدأهم سيئات ما كسبوا أي ظهر لهم بعد الخفاء. (وذلك لا يجوز في الشرع وقال بعض الرافضة يجوز البداء على الله تعالى، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وقال منهم زرارة بن أمين من قدماء الشيعة وهو يخبر عن علامات ظهور المهدي رضى الله عنه في هذه الآيات :

ومالك عما قدر الله مذهب	فتلك أمارات تجيء بوقتها
ولو البدأ ما كان فيه تصرف	ولو لا البدأ سميته غير هائب
ولو البدأ ما كان فيه تصرف	وذكر البدأ نعت لمن يتقلب

وكان كنار دهرها تطلب وكان كضوء مشرق بطبيعة
وبالله عن ذكر الطبايع يرغب

هذه الآيات ذكرها الإمام الرازي في المحصل في آخر الكتاب والبيت الأول
ليس المذكور في اللمع (وزعم بعضهم أنه يجوز على الله البدء فيما لم يطلع
عليه عباده وهذا خطأ لأنهم ان أرادوا بالبدء ما بينا من أنه يظهر له ما كان
خفياً عنه فهذا كفر بالله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وإن أرادوا به تبديل
العبادات والفروض فهذا لا ننكره إلا أنه لا يسمى بدءاً لأن حقيقة البدء
ما بينا ولم يكن لهذا القول وجه).

فصل اعلم أنه يجوز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به بلا خلاف بين
المسلمين وسواء عمل به كل الناس كاستقبال بيت المقدس أو بعضهم كفرض
الصدقة عند مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم ولا خلاف أيضاً في جواز
النسخ بعد التمكن من الفعل الذي تعلق به الحكم بعد عليه بتكليفه بذلك
قبل الفعل وذلك بأن يمضي من الوقت ما يسع الفعل ثم وقع النسخ قبل أن
يفعله وقد تمكن الخلاف في ذلك واختلفوا في جوازه قبل التمكن من
الفعل وهو ما ذكره المصنف بقوله . (فأما نسخ الفعل بعد علم المكلف
بوجوبه عليه . قبل دخول وقته) المراد منه قبل التمكن من فعله وذلك
يتصور بوجهين أحدهما أن يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول
وقت الواجب كما إذا قيل صوموا غداً ثم قيل الصبح قيل لا تصوموا
الثاني أن يرد الناسخ بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء زمن يسع الواجب
كما إذا قيل صم غداً ثم شرع في الصوم فقبل انقضاء اليوم الذي شرع فيه قيل
لا تصم (فيجوز) ذلك (وليس ذلك بدءاً) ولا محال لأن المصلحة التي جاز
النسخ لأجلها من التمكن من الفعل وبعد دخول الوقت يصح اعتبارها قبل التمكن
من الفعل وقبل دخول الوقت (ومن أصحابنا من قال لا يجوز) نسخ الفعل
قبل التمكن وهو قول الجصاص والكرخي وإبي زيد الدبوسي والماتريدي من
الحنفية والحنابلة لعدم استقرار التكليف قال الكمال ابن أبي شريف التكليف

إنما يستقر بعد دخول الوقت ومضى زمن يسع ورفعته قبل ذلك رفع لما لم يستقر فلا يجوز عقلاً والجواب منع توقف الجواز العقلي على استقرار التكليف وإنما يتوقف على وجود أصل التكليف فإن قيل لا فائدة للتكليف مع رفعه قبل استقراره قلنا فائدته الابتلاء للعزم ووجوب الاعتقاد حيث اعتبرنا التمكن منه على أن ما ذكرتم من اعتبار فائدة التكليف مبنى على رعاية ظهور الحكمة والمصلحة للفعل في أفعال الله تعالى وهو ممنوع على أصلنا وفي فصول البديع للفري الرابع في شرطه هو التمكن من عقد القلب عندنا فإنه كاف وعند المعزلة والصير في من الشافعية والخصاص وعلم الهدى والقاضى أبى زيد من الحنفية التمكن من الفعل أيضاً وهو أن يمضى بعد وصول الأمر إلى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له ولا يكفي ما يسع جزءاً منه فكل من النسخ قبل دخول وقته أو بعده وقبل مضى ذلك القدر محل النزاع وبناءه على أن الأصل عندنا عمل القلب فالنسخ بيان انتهاء مدّة الكفاية مقصود إثارة كما في انزال المتشابه وكونه أقوى المقصودين أخرى لتوقف كون العمل قربة عليه بدون العكس وعدم احتماله السقوط دونه وعندهم عمل البدن أيضاً لأنه المقصود بكل تكليف فصار النسخ لبيان انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان بدءاً لنا أولاً خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل لا من عقد النبي عليه السلام وهو أصل عند جميع المكلفين ليس بشرط وهم لا ينكرون المعراج بمعنى الإسراء إلى المسجد الأقصى لثبوتها بالكتاب بل بمعنى الصعود إلى السماء والحديث مشهور متفق بالقبول كالماتر لا يمكن انكاره وثابتاً بعد وجود فرد من المأمور به أو زمان يسعه بدونه جائز اتفاقاً وإن كان ظاهر الأمر يتناول كل ما في العمر فكما بين النسخ ثمة أن الأولى هو المقصود ولم يؤد إلى البدء فكذا هنا بل أولى وثالثاً أن النسخ يقتضى تحقق المنسوخ ويكون بياناً لا انتهاء حسنة وقيحه وقبح ما يتصور من أمثاله ولما لم يتحقق قبل الفعل بعد التمكن إلا عقد القلب مع الاتفاق في جواز نسخه علم أن الحكم المقصود من الأمر قلت وعمل البدن

من الزوائد كالتصديق والاقرار في الايمان ولهم بعد ما مر من البداءات الفعل لا بد من وجوبه وقت النسخ والا فلا رفع فلو عدم وجوبه لكان مأموراً به وغير مأمور به حينئذ قلنا ان صح منع النسخ مطلقاً وحله جواز كونه مأموراً به في وقت وجائزاً تركه في وقت بعده وهو وقت النسخ وكلاهما قبل وقف الفعل المقدر له شرعاً كذا قيل وحاصله أن زمان التكليف متعذر وان اتحد زمان الفعل ولا يتم إلا مع حديث الاستصحاب المار إذ لا ينسخ وقت الوجوب انتهى ملتقطاً منه والظاهر أن لفظة هم يرجع الى المعتزلة خاصة (وزعموا أن ذلك بداء والدليل على جواز ذلك) أي نسخ الفعل قبل التمكن (أن الله تعالى أمر ابراهيم عليه السلام بذبح ابنه أما كونه أمر بالذبح فثلاثة أوجه أحدها قوله تعالى حكاية عن ولده يا أبت افعل ما تؤمر جواباً لقوله إني أرى في المنام أني أذبحك ومنام الأنبياء فيما يتعلق بالأوامر والنواهي وحى معمول به قال في الإحكام وأكثر وحى الأنبياء كان بطريق المنام وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن وحيه كان سنة بالمنام وهذا قال عليه الصلاة والسلام الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة فكانت نسبة الأشهر من ثلاثة وعشرين من نبوته كذلك الثاني قوله تعالى حكاية عن ابراهيم ان هذا هو البلاء المبين الثالث قوله وفديناه بذبح عظيم فلو لم يكن الذبح مأموراً به لما كان فيه بلاء ولم يحتج إلى الفداء وأما كونه نسخ قبله فلا نه لو لم ينسخ لذبح لكانه لم يذبح كما قال المصنف (ثم نسخه) الله تعالى (قبل وقت الفعل) فترك ابراهيم عليه السلام ذبح ابنه فلو كان تركه مع التمكن منه بلا نسخ لوجب له لعصى الله بتركه لكانه لم يعص اجماً فاعتين ان تركه كان لنسخ وجوبه قبل التمكن منه (فدل على جوازه) ولكن الحنفية المانعون من النسخ قبل التمكن ومن معهم أجابوا عن هذه الآية بوجوه الأول تسليم أن ابراهيم أمر بذبح ولده حقيقة ولكنه لم يترك المأمور به لأن الفداء بدل وقد أتى به فنسقط الوجوب بفعل البدل بلانسخ ويوضحه انه عليه السلام كان مأموراً بذبح الولد حقيقة فالذبح كان واجباً ووجوبه باق بعد لأنه جمل

الفداء خلفا عنه فذبحه يسقط ذبح الولد وليس هذا من النسخ في شيء فانه انتهاء الحكم وهذا تبديل محل الحكم والمتيق بالأمر الذبح ثم جعل الفداء خلف صيرورة الولد قربانا من حيث انتساب حكم الله تعالى لامن حيث وقوعه قربانا في الخارج وتكريمه بالفداء وابتلاء بالصبر فيعطى منزلة رفيعة وان كان ذبح الولد شيئا وذبح الكبش شيئا آخر الا ان الثاني خلف عنه وقائم مقامه ووجوب الخلف وجوب للأصل الا ترى أن الوضوء واجب على المريض والتيمم خلفه لأن وجوب الوضوء قد ارتفع فانه لو اتى بالوضوء حصلت الطهارة وسقط التيمم وان الظهر على المعذور واجب والجمعة خلفه ولو تركها وصلى الظهر لم يمس البتة لكن اذا ادى يسقط عنه الظهر وان الظهر لا يأتى بتركه فقد علم ان وجوب الخلف لا ينافي وجوب الأصل فكذا هنا والسرفيه ان الخلف مما تحصل به المصلحة المنوطة بالأصل فكذا هاهنا وجوب الذبح على الأمة كما كان وانما ذبح الكبش خلفا عنه وانحصار ارتفاع الوجوب في الإتيان به او ارتفاعه من الأصل ممنوع بل هناك وجه ثالث وهو وجوب اتيانه خلفا الوجه الثاني محصله ان ابراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح ابنه وانما امر بالفداء ولكن الله اراه الفداء على صورة الابن كما ارى سيد العالمين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه العلم في صورة اللبن فشر به واعطى بفضله لأمير المؤمنين عمر رضى الله عنه لكن ابراهيم لم يبر رؤياه وظن انه مأمور بذبح الولد وهذا كان ابتلاء منه تعالى له ولولده عليهما السلام والحكم بذبح الفداء لم ينسخ ولما كان هذا امرا بذبح الفداء ولم يظهر انتساخه وكانت الشريعة المتقدمة حجة حكم إمامنا الهمام بوجوب الأضحية انتهى من سلم الوصول نقلا عن فواتح الرحموت والدليل على انه ليس ببداء ما بينا انه ابتداء ظهور ما كان خفيا وليس في النسخ قبل الوقت هذا المعنى (ولما فرغ المصنف من بيان معنى النسخ والدليل عليه شرع في بيان حل النسخ فقال (باب ما يجوز نسخه من الأحكام وما لا يجوز) (اعلم أن النسخ لا يجوز إلا فيما) أى في حكم شرعى فرعى (يصح وقوعه

على وقوعه على وجهين) التوقيت والتأيد والمشروعية وعدمها فخرج بقيد الحكم الشرعي الإخبار عن الأمور الماضية أو الواقعة في الحال أو الاستقبال بما يؤدي نسخه إلى كذب أو جهل بخلاف الإخبار عن حل الشيء أو حرمة مثل هذا حلال وذلك حرام وخرجت الأحكام العقلية والحسية فانها لا تقبل النسخ وخرج بقيد الفرعي الأحكام الأصلية المتعلقة بالعقائد فلا يجوز نسخها . ولذا قال المصنف كالصلاة والصوم والعبادات الشرعية فانها تحتمل أن تكون مؤقتة إلى غاية ويحتمل أن لا تكون كذلك احتمالا واحدا على السواء ليكون النسخ بيانا لانهاء مدته (فاما ما لا يجوز) من الأحكام أن يكون (الوجه واحد) بأن كان واجبا لذاته ولا يحتمل المشروعية وعدمها والتأقيت وعدمه قبل التوحيد وصفات الذات كالعلم والقدرة وغير ذلك فلا يجوز فيه النسخ وكذلك ما كان متمميا كالمستحيلات على الله تعالى لا يجوز فيها النسخ لأن النسخ توقيت ورفع وذلك مناف لما لزم استمرار وجوده واستمرار عدمه وكذلك ما أخبر الله عز وجل عنه من أخبار القرون الماضية كعماد وثمود وفرعون وقوم لوط (والأمم السالفة فلا يجوز فيها النسخ وكذلك ما أخبر عن وقوعه في المستقبل كخروج الدجال وغير ذلك لم يجوز فيه النسخ وهو قول الجمهور استدلوا بأن النسخ رفع أو بيان الأمد وكلاهما باطل في مدلول الخبر أما بطلان الرفع فلأن الواقع لا يرفع ولو ارتفع الخبر لارتفع مصداقه الذي هو الواقع وذلك لأن الخبر حكاية عن أمر واقع في زمان فارتفاع هذا المحكي عنه في زمان آخر لا يوجب ارتفاع مدلول الخبر لتحقيق ما حكى به عنه فليس من انساخ الخبر وارتفاعه في شيء بل الخبر انما لا يرتفع المراد الا إذا ارتفع من الزمان الذي حكى في الخبر عن تحققه فيه فلا بد أن يتحد زمان الرفع والمرفوع ويتعارضان فيرفع الرفع مصداق المرفوع فيرتفع الخبر المرفوع من البين فيلزم رفع الواقع البتة وهو محال . وأما بطلان بيان الأمد فلأن من شرط البيان أن يكون لولاه لدام الحكم وهذا لا يتصور الا في الانشاء حقيقة كصيغ

الإنشآت أو حكماً نحو كتب عليكم الصيام لأن اللفظ هناك موجب أن لم يمنع مانع فيتصور فيه الدوام لولا هذا البيان وأما الخبر فلا يوجب شيئاً بل تحقق المحكى عنه سابق عليه موجود في زمانه معدوم بعده ولا دخل للإخبار فيه على أنه لو جاز اتساع مدلول الخبر لزم كذبه لارتفاع مصداقه بالناسخ وما قيل في الجواب أن الكذب لا يتعلق بالمستقبل فليس بشيء فإنه من البين أن الإخبار عن المستقبل أن كان بحسب مصداقه فيه فصدق وإلا فكذب ألا ترى أن الله تعالى نسب إلى الكفار تكذيب خبر الحشر والنشر وما قيل إن لزوم الكذب على تقدير البيان فيه نظر من نوع باب النسخ يجب فيه أن يبين الناسخ أمد الحكم بالمعارضة فلا بد حينئذ من وحدة زمانى الحكم فإن تحقق مصداقها فاجتماع النقيضين وإلا فالكذب هذا بخلاف الإنشاء فإن الأول يرتفع بالمعارضة أو يظهر أمده بها وتجوز انتهاء الأمد بإنشاء مصداقه لانتهاء علته فليس من النسخ في شيء اهـ من سلم الوصول وحكى عن أبى بكر الدقاق أنه قال ما ورد من الأمر بصيغة الخبر كقوله عز وجل والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء أى ليتربصن بأنفسهن (لا يجوز نسخه) نظراً إلى اللفظ فإنه في صورة الخبر والصواب أن المنظور له المعنى فإن قال قائل ما عدل عن صيغة الإنشاء إلى لفظ الخبر إلا لنكتة وهى عدم نسخ الخبر قلنا يجوز أن يكون العبدول لسرعة امثال المكلف لأنه إذا ورد الإنشاء بصيغة الخبر كان أدعى للمكلف فى قبول الامثال (ومن الناس من قال يجوز نسخ الخبر مطلقاً) ماضياً أو مستقبلاً وعدا أو وعيدا وعليه الإمام الرازى والآمدى إذا كان مدلولها مما لا يتغير وعزاه فى كشف البردوى إلى بعض المعتزلة والأشعرية إذا كان مدلوله متكرراً والأخبار عنه عاماً كما لو قال عمرت زيدا ألف سنة ثم بين أنه أراد تسعمائة أو لاعتها الزانى أبداً ثم قال أردت ألف سنة لأن الناسخ بين أن المراد بعض المدلول بخلاف ما إذا لم يكن متكرراً نحو أهلك زيدا ثم قال ما أهلكه لأن ذلك يقع دفعة واحدة فلو أخبر عن إعدامه

وبقائه جميعا كان تناقضا ومنهم كاليضاوى من منعه في الماضي وجوزه في المستقبل لقوله تعالى يحو الله ما يشاء ويثبت ان لك ألا تجوع فيها ولا تعرى وقد قال فبدت لها سواتها وكأنه نظر الى ان الصلة مضارع فيتعلق المحو بما يقدره الله والإخبار يتبعه وأيضا الوجود المحقق في الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لأنه يمكن منعه من الثبوت قبل لأن الكذب لا يتعلق بالمستقبل بل هو مختص بالماضي قال السبكي وهو المفهوم عن الشافعي ومن أجله قال لا يجب الوفاء بالوعد ويسمى من لا يفي بالوعد خلفا لا كاذبا كما صرح به أبو القاسم الزجاجي ولذا قال صلى الله عليه وسلم في صفة المنافق اذا حدث كذب واذا وعد أخلف كما في صحيح البخاري وغيره ولو كان الاخلاف كذبا دخل تحت واذا حدث كذب اه والأوجه كما ذهب اليه السبكي والكرماني وغيرهما أن الخبر المتعلق بالاستقبال كسيخرج الدجال يصح فيه التصديق والتكذيب والوعد انشاء لا خبر ولا خلاف أيضا كذب وللاهتمام به خصه بالذكر وتخصيصه باسم آخر لا ينافية مع اتحاد المسمى ثم نقول اذا لم يدخله الكذب لا يكون خبرا فلا يكون داخلا في المسئلة الملقبة بنسخ الأخبار ثم منهم كابن السمعاني من لم يجوز في الوعد لأن الخلف في الإنعام مستحيل على الله وجوزه في الوعيد لأنه لا يمد خلفا بل عفواً وكرماً اه كذا في التحجير (والدليل على القائل الأول) وهو أبو بكر الدقاق (ان قوله تعالى والمطلقات يتربصن وان كان لفظه لفظ الخبر) صورة والخبر لا يجوز نسخه لأنه يؤدي الى الكذب والخلف (الا انه أمر) فهو انشاء معنى والمنظور له في النسخ المعنى ولذا قال في جمع الجوامع وشرحه ويجوز نسخ الانشاء ولو كان بلفظ القضاء او بلفظ الخبر نحو المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء اه قال العطار وهو يعنى الانشاء بلفظ كثير جدا لمخالفة الدقاق بعيدة الا ترى انه يجوز ان يقع فيه المخالفة ولو كان خبرا محضاً لم يصح ان يقع فيه المخالفة واذا ثبت انه امر جاز نسخه كسائر الأوامر والدليل على القائل الآخر وهو القائل بجواز نسخ الخبر

مطلقاً (أنا اذا جوزنا النسخ في الخبر صار احد الخبرين) اى الناسخ والمنسوخ كذبا قطعا والا لزم اجتماع النقيضين (وهذا لا يجوز) في حق من لا يجوز عليه الكذب والخلف في خبره تعالى والجواب عن الاثنين اللتين استدل بهما البيضاوى وغيره ممن جوزوا النسخ في الخبر المستقبل ان معنى يمحو الله ما يشاء ينسخ بما يستصوب نسخه ويثبت بدله ما تقتضى حكمته اثباته ويتركه غير منسوخ أو يمحو من ديوان الحفظه ما ليس بحسنه ولا سيئه لأنهم مأمورون بكتب كل قول وفعل ويثبت غيره وغيره من الأقوال كيمحو سيئات التائب ويثبت الحسنات مكانها ويمحو قوما ويثبت آخرين في غير ذلك وقوله تعالى ان لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى من القيد والاطلاق لا النسخ اه من التحير والتحرير

(فصل) وكذلك لا يجوز نسخ الاجماع أى الحكم الثابت بالاجماع وهذا هو المختار عند الآمدى والإمام وأتباعها كابن الحاجب والبيضاوى والدليل على ذلك ان النسخ إما أن يكون بنص من الكتاب والسنة أو بإجماع آخر أو قياس والكل باطل أما الأول وهو النص فلأنه متقدم على الاجماع أو جميع النصوص متلقاة من النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينعقد الاجماع في زمنه لأنهم ان اجمعوا دونه لم يصح وان كان معهم أو علم بهم وسكت فالعبرة بقوله أو تقريره فتثبت أن النص متقدم على الاجماع لاستحالة حدوث نص بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وحينئذ فيستحيل أن يكون ناسخا له لأن الاجماع لا يكون الا بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم والناسخ لا بد أن يكون متأخرا والنسخ لا يجوز بعد موته صلى الله عليه وسلم ففي زمن الاجماع لم يبق النسخ مشروعاً حتى ينسخ وأيضاً لو كان النص متقدماً على ذلك الاجماع لكان اجماعهم على خلاف مقتضاه خطأ وهو غير متصور من الأمة واما الثاني وهو النسخ بإجماع آخر فلأن الإجماع الثاني اما ان يكون بناء على دليل رافع لحكم الإجماع الأول أو لا بناء على دليل فإن لم يكن مبنياً على دليل كان خطأ والأمة معصومة

عنه وان كان ذلك بدليل فذلك الدليل إما ان يكون نصاً او قياساً لا جائز ان يكون نصاً لأنه لا بد ان يكون متقدماً على الاجماعين متحققاً في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ويلزم من ذلك الخطأ في الاجماع الأول وهو محال ولا جائز ان يكون قياساً لأنه لا بد من اصل والحكم في الأصل إما ان يكون بدليل متجدد بعد الاجماع الأول او السابق عليه فإن كان بدليل متجدد فهو إما إجماع أو قياس لاستحالة تجدد النص فإن كان اجماعاً فلا بد له من دليل وذلك الدليل لا بد أن يكون نصاً أو قياساً على أصل آخر فإن كان قياساً على أصل فالكلام في ذلك الأصل كالكلام في الأول وإما أن يتسلسل او ينتهي إلى أصل ثابت بالنص والتسلسل محال والثاني يلزم منه ان يكون النص على أصل القياس سابقاً على الاجماع الأول وعند ذلك فصحة القياس مشروطة بعدم الاجماع الأول على مناقضته ونسخ الاجماع الأول به متوقف على صحته وهو دور ممتنع هذا كله إن كان دليل أصل القياس الذي هو مستند الاجماع متجدداً وإن كان سابقاً على الاجماع الأول فعدول اهل الاجماع عنه دليل على عدم صحة القياس عليه وإلا كان اجماعهم خطأ وهو محال وأما ان كان المثبت لحكم الاجماع هو القياس فلا وان يكون مستنداً إلى أصل ثابت بالنص والكلام في نسخ النص به مما يفضى إلى الدور كما قررنا قيل كذا في إحكام الأمدى وقد اورد على هذا الدليل بأنه إنما يلزم كون احد الاجماعين خطأ وإذا كان الثاني يبطل من الأول من بدء الأمر والنسخ ليس كذلك فإن الناسخ يرتفع به المنسوخ بعد ثبوته لانه يبطل به من بدء الأمر فكان المنسوخ حقاً في زمنه والناسخ حقاً في زمنه وزمان نسخ ما ثبت بالوحي وان انتهى لوفاته صلى الله عليه وسلم لكن نسخ ما ثبت بالاجماع لم يثبت ببقاء انعقاده بعده عليه السلام فلا يمنع ظهور انتهاء مدة حكمه للمجتهدين الراسخين في العلم المطلعين على اسرار الشريعة بتبدل المصلحة فيجوز ان يجمعوا على خلاف ما اجمع عليه سابقاً لاحتمال تجدد مصلحة اخرى والحاصل ان الاجماع اما ان يشترط فيه أن يكون مبنيًا على مستندات

وإن لم نعليه أو لا يشترط بل يجوز أن يكون عن إلهام من الله تعالى وعلى الأول فالحكم الثابت بالإجماع الأول ثابت من قبل الاجماع بمستنده وكذا حكم الاجماع الثاني فالنسخ إن كان في المستندين والاجماع إنما هو دليل النسخ حمل الصحابي على خلاف النص المفسر ثم إن كان مستنده هو القياس فالاجماع دليل الدليل وأيضاً الاجماع الأول حينئذ إجماع على منسوخ فهو خطأ في نفس الأمر وإن لم يعلم لعدم ظهور منسوخيته وتام الكلام في سلم الوصول .

(فصل وكذلك لا يجوز نسخ القياس) أي الحكم الثابت بالقياس مطلقاً (لأن القياس تابع الأصول والأصول ثابتة فلا يجوز نسخ تابعها) مع بقائها بل تابعها يكون باقياً يمتثلها ودائماً بدوامها وصح في جمع الجوامع خلاف هذا . قال في جمع الجوامع وشرحه يجوز على الصحيح نسخ القياس الموجود في زمنه عليه الصلاة والسلام بنص أو قياس وقيل لا يجوز نسخه لأنه مستند إلى نص فيدوم بدوامه قلنا لا نسلم لزوم داهه كما لا يلزم دوام حكم النص بأن ينسخ وشرط ناسخه إن كان قياساً أن يكون أجلى منه وفاقاً للإمام الرازي وخلافاً للآمدى في اكتفائه بالمساوي فلا يكفي الأدون جزماً لاكتفاء المقارنة ولا المساوي لاكتفاء المرجح ويجوز أن يقول الآمدى تأخر نصه نسخ إذ لا بد من تأخر نص القياس الناسخ عن نص القياس المنسوخ به وعن النص المنسوخ كما لا يخفى اهـ

قال العلامة العطار مثل نسخ القياس في زمنه صلى الله عليه وسلم بالنص مالم قال صلى الله عليه وسلم المفاضلة في البر حرام لأنه مطعوم فقسنا عليه حرمة بيع الأرض بالأرض متفاضلاً لأنه مطعوم أيضاً فلو فرض أنه قال بعد ذلك بيعوا الأرض بالأرض متفاضلاً كان هذا النص ناسخاً لقياس الأرض على البر في الحكم الثابت بالنص السابق وهو الحرمة وقوله أو قياس مثاله أن يأتي بعد القياس المستند إلى النص الأول نص بجواز بيع الذرة متفاضلاً فيقياس عليه بيع الأرض متفاضلاً فهذا القياس ناسخ لذلك القياس وتوضيحه أن يقول

الشارع المفاضلة في البر حرام لأنه مطعوم ثم قسنا على هذا النص حرمة بيع الارز بالارز متفاضلا لأنه مطعوم أيضاً ثم أتى نص آخر فقال لا يجوز بيع الذرة بالذرة متفاضلا فقسنا عليه جواز بيع الارز بالارز متفاضلا فهذا القياس الثاني ناسخ للأول وهذه الأمثلة مبنية على فرض صحتها اهـ

وفي المرقاة وشرحها المرأة وكذلك القياس يعني أنه لا ينسخ ولا ينسخ به لأنه لما كان مظهراً كان النسخ في الحقيقة نصه لا نفسه على أنه لا نسخ بصدده عليه السلام كما سبق والصبرة في عهده بالنص وان وجد القياس اهـ وفي مسلم الوصول متى قلنا إن القياس مظهر وكاشف للحكم لا مثبت للحكم كان هو والاجماع سواء فلا يكون ناسخاً ولا منسوخاً بل يكون كاشفاً عن الناسخ فالنسخ إنما هو بين النصين الذين هما أصلاً القياسين فيكون التعارض فيهما ويقدم ما هو الراجح منهما على ما هو المرجوح ويجب أن يراعى أيضاً التساوى في مسلك العلة وفي وجودها في الفرع وعدم الموانع وبالجملة فالترجيح يكون بين الأصلين وبين القياسين فيما يتعلق بهما من تحقيق المناط وتنقيحه وطريق ثبوت العلة وغير ذلك ولذلك قال التفتازاني في التلويح الأوجه أن حكم الفرع إنما يثبت بالنص والقياس بيان لمصوم حكم الأصل للفرع بناء على ما ذهب إليه المحققون من أن يرجع الكل الى الكلام النفسى اهـ والفرق بين الإجماع والقياس بأن القياس يفيد غلبة الظن بأن حكم الله في الفرع هو هذا فتلك الإفادة القاصرة عليه جمل ناسخاً دون الإجماع فرق غير صحيح فان الإجماع كاشف عن الحكم الثابت بالنص ويفيد القطع بأن حكم الله في الجمع عليه هو هذا إفادة قاصرة عليه والقياس كاشف عن الحكم الثابت بالنص ويفيد الظن بالحكم كما ذكر فإذا جملنا القياس بهذا المقدار ناسخاً كان الإجماع بالأولى فالحق أنه لا ناسخ سوى النص وان كلا من الإجماع والقياس كاشف عن الناسخ فان سمي واحد منها ناسخاً فمناه انه كاشف عن الناسخ فخذ هذا واشكر الله اهـ من سلم الوصول .

فأما إذا ثبت الحكم في عين بعلة وقيس عليها ثم نسخ الحكم في تلك العين بنص آخر مشتمل على علة متحققة في الفرع (بطل الحكم في الفرع المقيس عليه) أى ذلك الأصل فيرتفع الحكم في الفرع وإن لم يرتفع حكم الفرع لكان ثبوته من غير دليل ولو بقاء اذ غير القياس مفروض الانتفاء والقياس قد تقاعد لعدم اعتبار الشارع علة وفيه نظر ظاهر فإن العلة ربما كانت في الفرع أقوى ومن ارتفاع الأدنى لا يلزم الا عدم اعتبار قدر العلة الموجودة فيه .

ومن أصحابنا من قال لا يبطل الحكم في الفرع المقيس عليه) وهو قول أصحاب (أى خفيفة رحمه الله تعالى) نسبتة الى الخفيفة غلط لأن من شروط القياس أن لا يكون الأصل منسوخا والحاصل أن الجمهور على انه اذا نسخ حكم الأصل للقياس لا يبقى حكم الفرع الثابت بالقياس على الأصل وهذا ليس نسخاً عند الجمهور وقيل نسخ قال الجمهور لأن انتفاء الحكم لا انتفاء علة ليس من النسخ في شيء فان النسخ رفع الشارع الى الحكم ولم يوجد أيضا هذا انتهاء جلي فانه يعرف عند ملاحظة حكم الأصل وعلة أنه يزول بزوالها فهو موجب مؤقت وفيه نظر ظاهر فان الأول اعادة عين الدعوى والحكم قد كان ثابتاً من الشارع وانما زال بازالته والغائه علة فهو رفع من الشارع وهذا هو النسخ وزوال العلة قد يكون خفياً أيضا بحيث لا يعلم الا عند ابانة الشارع انتفاء الحكم المعلل بها عند وجودها كما فيما نحن فيه والأشبه أن النزاع لفظي اه وذلك لأن من نظر الى ربط العلة بمعلولها وهو الحكم فيوجد حيث توجد ويزول حيث تزول لم يسمه نسخاً لأن الموجب مؤقت ومن نظر الى النسخ كما رفع حكم الأصل رفع اعتبار علة في الفرع سماه نسخاً لأنه رفع للحكم الثابت فأنت ترى اتفاق الكل على أنه اذا نسخ الأصل لا يبقى حكم الفرع وانما الخلاف في كونه نسخاً أو ليس بنسخ فقط وقيل يبقى حكم الفرع عند انتساخ الأصل ونسب الى الخفية وهو غلط وكيف لا يكون غلطاً وقد صرحوا بأن النص المنسوخ لا يصح القياس عليه وسيجيء في

شروط القياس أن من شروطه أن لا يكون حكم الأصل منسوخا وأما مفهوم الموافقة والفحوى كما يقول الشافعية أو دلالة النص كما يقول الحنفية تارة ويكون المسكوت فيه أولى بالحكم من المنطوق وتارة يكون مساويا ولا يمكن أن يكون أدون من المنطوق والتلازم موجود بين المنطوق والمفهوم وتارة يكون قطعيا وتارة يكون ظنيا وعلى كل حال لا مدخل للتلازم مطلقا إلا في الدلالة فقط ولا مدخل لهذا التلازم في اعتبار الشارع هذه الدلالة وترتب الحكم عليها وبقائه متعلقا بفعل المكلف والنسخ متعلق بالأحكام واعتبار الشارع وليس معنى النسخ أننا نرفع دلالة اللفظ على معناه فدلالة المنطوق باقية وإن نسخنا الحكم الذي اقتضاه دلالتها ودلالة الفحوى باقية وإن نسخنا الحكم الذي اقتضاه الحكم الذي اقتضته دلالة الفحوى ووجب العمل به بمقتضاه يجوز أن يرتفع تعلقه بفعل المكلف أو تنتهي مدة تعلقه به بسبب وجود النسخ المتأخر كما يجوز العكس مع بقاء تلك الدلالة ألا ترى أنه قد ينسخ حكم بعض أفراد العام مع بقاء دلالة العام على العموم والحاصل أن النسخ تارة يعارض المنطوق الذي هو أصل الفحوى ودلالة عبارة النص ولا يعارض الفحوى ودلالة النص كما إذا جاء نص يفيد بعبارة النهي عن التأنيف وبفحواه ودلالته يفيد النهي عن الضرب ثم يجيء نص آخر يفيد جواز التأنيف فقط فنسخ حرمة وتبقى حرمة الضرب على حالها وتارة يعارض الفحوى كما لو قال أولا لا تستخف بزيد فإن مقتضى هذا النص بعبارة النهي عن الاستخفاف وبفحواه النهي عن القتل فإذا قال بعد ذلك اقله ولا تستخف به عارض هذا النص فحوى النص الأول دون عبارته فينسخ حكم الفحوى دون حكم الأصل كل هذا مع عدم الإخلال بالتلازم بين الأصل والفحوى بحسب الدلالة الوضعية بل هو باق على حاله ولكن العمل تارة يجب شرعا بمقتضى المنطوق والفحوى إذا لم يوجد ما يعارضهما ولا يمارض أحدهما وتارة يجب العمل بأحدهما دون الآخر إذا وجد ما يمارض أحدهما دون الآخر وبالجملة فالعمل بهما أو بأحدهما

شيء والتلازم بحسب الدلالة اللغوية شيء آخر وما قلناه في التلازم يقال مثله في التابعة والمتبوعة انهما راجعان للدلالة أيضا وبهذا تعلم أن الحق هو ما اختاره صاحب جمع الجوامع ومسلم الثبوت وسائر المحققين من أنه يجوز نسخ الفحوى دون أصله كعكسه على الصحيح فهما خلافا لما اختاره ابن الحاجب من أنه يجوز نسخ الأصل دون الفحوى ولا يجوز نسخ الفحوى دون الأصل ولما اختار البيضاوى من أن نسخ أحدهما يستلزم نسخ الآخر اهـ ملتقطا من سلم الوصول (وهذا غير صحيح لأن النسخ تابع للأصل فإذا بطل الحكم في الأصل بطل في الفرع) قد علمت أن جمهور الحنفية وغيرهم متفقون على أنه إذا نسخ حكم أصل القياس لا يبقى حكم الفرع الثابت بالقياس على هذا الأصل والتحقيق أن هناك فرقاً بين ما يسميه الحنفية دلالة النص والشافعية مفهوم موافقة وفحوى وبين القياس فإن العلة في الأول مفهومة للغة ويفهمها المجتهد وغير المجتهد بخلاف القياس فإن فهم العلة فيه خاص بالمجتهد والذي سمي دلالة النص عند الحنفية أو مفهوم الموافقة والفحوى عند الشافعية قياساً إن قال إن الحكم إنما يستفاد بوجود العلة الموجبة للحكم لكن يفرق بين الفحوى فالقياس بما ذكرنا في العلة فيجعل علة الفحوى مفهومة من اللغة دون علة القياس فكان الخلاف في التسمية فقط اهـ من سلم الوصول .

(باب بيان وجوه النسخ) .

(فصل إن النسخ يجوز في الرسم دون الحكم كآية الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة) قال الجمال الأسنوى روى الشافعي والترمذي وغيرهما عن عمر رضي الله عنه أنه قال لما أنزل الله في كتابه الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة ذكر البخاري ومسلم قريابانه أيضا والمراد بالشيخ والشيخة المحسن والمحصنة (فهذا نسخ رسمه وحكمه باق لأن النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحسنين متفق عليه والسبب في نسخها كون العمل على غير ظاهرها من

العموم فان الشيخ إذا زنى ولم يحصن جلد والشاب إذا زنى وقد أحصن
برجم وأيضا التخفيف على الأمة بعد اشتهاز تلاوتها وكتابتها في المصحف
وإن كان حكمها باقياً لأنه أشد الأحكام وأثقلها وأغلط الحدود وفيه
الإشارة إلى ندب الستر (ويجوز النسخ في الحكم دون الرسم كالأعدة كانت
حولاً بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم
متاعاً إلى الحول غير إخراج فقوله متاعاً منصوب بفعل مقدر من لفظه أى
متعوهن متاعاً أى تمتعاً أو من غير لفظه أى جعل الله لهن متاعاً وقوله تعالى
الى الحول متعلق به فهذه الآية تدل على وجوب الاعتداد للتوفى ثم نسخت
بأربعة أشهر وعشر) والآية الناسخة قوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون أزواجا يترصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشر ورسمها باق وهو
قوله قوله متاعاً إلى الحول غير إخراج ويجوز النسخ في الرسم والحكم
معاً كتحریم الرضاع كان بعشر رضعات وكان مما يتلى (عن عائشة رضى الله
عنها أنها قالت كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات يحرم من فتنسجن بخمس
معلومات يحرم فتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن مما يتلى من
القرآن رواه مسلم قال العلامة السيوطى وقد تكلموا فى قولها وهى مما يقرأ
من القرآن فان ظاهره بقاء التلاوة وليس كذلك وأجيب بأن المراد قارب
الوفاة أو أن التلاوة نسخت ولم يباغ ذلك كل الناس إلا بعد وفاة رسول الله
صلى الله عليه وسلم فتوفى وبعض الناس يقرءونها .

قال أبو موسى الأشعري نزلت ثم رفعت وقال مكى هذا المثل فيه
المنسوخ غير متلو والناسخ غير متلو ولا أعلم له نظيراً اهـ .

قال البيهقي فالعشر مما نسخ رسمه وحكمه والخمس مما نسخ رسمه وبقي حكمه
بدليل أن الصحابة حين جمعوا القرآن لم يثبتوها رسماً وحكمها باق عندهم
ورأى الإمام مالك وأبى حنيفة الأخذ بمطلق القرآن وهو الصحيح لأنه
عمل بعموم القرآن وقد قوى ذلك بأنه من باب التحريم فى الابضاع والحوطة

على الفروج فوجب القول به لمن يرى العموم ومن لا يراه كذا في أحكام القرآن لابن العربي وفي شرح الزرقاني على الموطأ قال مالك وليس العمل على هذا بل على التحريم ولو بمصحة وصلت عملاً بظاهر القرآن وأحاديث الرضاع وبهذا قال الجمهور من الصحابة والتابعين والأئمة وعلماء الأمصار حتى قال الليث بن سعد اجمع المسلمون على أن قليل الرضاع وكثيره يحرم في المهد ما يفطر حكاة في التمهيد ومن المقرر أنه إذا كان علماء الصحابة وأئمة الأمصار وجهابذة المحدثين قد تركوا العمل بحديث مع روايتهم له ومعرفتهم به كهذا الحديث فإنما تركوه لعلة كنسخ أو معارض يوجب تركه فيرجع إلى ظاهر القرآن والأخبار المطلقة وإلى قاعدة في الشرع هي أصل في الشريعة وهي أنه متى حصل اشتباه في قصة كان الاحتياط فيها ابراء الذمة ومتى تعارض مانع ومبيح قدم المانع لأنه حوط اهـ (وذهبت طائفة إلى أنه لا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لأن الحكم تابع للتلاوة فلا يجوز أن يرتفع الأصل ويبقى التابع) والجواب منسوخ التلاوة لا يرفع نظمه من البين ولادلالته بل هو كلام منزل من الله تعالى مفيد لمعناه كما كان قبل وإنما بنسخ تلاوته ترتفع أحكام نظمه من جواز الصلاة به وغير ذلك وليس الحكم الذي يدل عليه من ملزمات هذه الأحكام لا ابتداء ولا بقاء وكذا انتساخ الحكم بدون التلاوة معناه أنه لم يبق الحكم متعلقاً بذمة المكلف وهو لا ينافي بقاء الأحكام المتعلقة بالنظم من جواز الصلاة وغيره وهو المعنى ببقاء التلاوة ولذا قال المصنف (وهذا أي القول بعدم جواز نسخ الحكم مع بقاء التلاوة ومع بقاء الحكم خطأ لأن التلاوة والحكم في الحقيقة حكمان فجاز رفع أحدهما وتبقي الآخر كما تقول في عبادتين بجواز أن تنسخ إحداهما وتبقى الأخرى) وفي فصول البدائع للفنري السابع أن المنسوخ أربعة عندنا التلاوة مع الحكم المستفاد منها أو أحدهما والرابع وصف الحكم ثم قال الثاني والثالث أنكرهما بعض المعتزلة لنا أولاً جوازه من حيث إن اللفظ أحكاماً مقصودة كالإعجاز وجواز

الصلاة والثواب بقراءته وحرمتها على نحو الجنب ولا تلازم بينها وبين الحكم المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا كسائر المتبانية وثانيا وقوعه قالة لاوة فقط كما روى عمر رضى الله عنه أنه كان فيما أنزل الشيخ والشيخة إذا زينا فارجهما ألبتة نكالا من الله ويراد بهما المحسن والمحسنة لأن الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة وكتابات في قراءة ابن مسعود رضى الله عنه لأنه لما ألحق بالمصحف ولا تهمة في روايته حمل على نسخ نظمته وبقاء حكمه وللنسخ فيه وهو أن التواتر في القرآنية شرط فيها ولم يتحقق فيما نسخت تلاوته فلم يكن في حكم باقي القرآن وجوابه هو أن ذلك في حقنا أما في حق الرواة فيثبت بإخبار الرسول عليه الصلاة والسلام أنه من عند الله تعالى غايته كونه قرآنا فيما مضى بالظن ولا محذور فإن التقطع شرط فيما بقي لافيما نسخ والحكم فقط كنسخ ايداء الزواني باللسان وامساكن في البيوت والاعتداد بالحول ووصية الوالدين وسورة الكافرون ونحوها هـ .

فصل ويجوز النسخ إلى غير بدل واليه ذهب الجمهور وهو الحق (كالعدة كانت حولا كاملا) نسخ ما زاد على أربعة أشهر وعشر إلى غير بدل وفيه نظر فإن البدلية بالنسبة إلى جميع الحول أما بالنسبة إلى أربعة أشهر وعشرة أيام من الحول لا ينهى عنها لا بدل لها وهذا داخل تحت قوله الله تعالى نأت بخير منها وذهب البعض منهم الإمام الشافعي رحمه الله تعالى إلى أن النسخ لا بد له من بدل فقال في الرسالة مانصه وليس ينسخ فرض أبدا إلا إذا أثبت مكانه فرض هذه اللفظة بحروفه والمراد من قوله إلى غير بدل من حكم شرعي أما البدل الأعم منه ومن الإباحة الأصلية فضروري بالاتفاق خلافا لقوم قال في الفوائح وقد استدلل الجمهور على ذلك بأن النسخ بلا بدل قد وقع فإن إيجاب الصدقة عند مناجاة الرسول نسخ بلا بدل فقد روى ابن أبي شيبة والحاكم وصححه وابن راهوية عن أمير المؤمنين على كرم الله وجهه قال إن في كتاب الله لآية ما عمل بها أحد قبلى ولا يعمل بها أحد بعدى آية النجوى ديا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم

الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة، كان لى دينار فبعته بعشرة دراهم فكنت كلها ناجيت النبي صلى الله عليه وسلم قدمت بين يدي نجواى درهما ثم نسخت فلم يعمل بها أحد ثم نسخ ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات الآيات وروى عبد الرزاق عن علي أيضاً ما عمل بها احد غيرى حتى نسخت وما كانت إلا ساعة يعنى آية النجوى كذا فى الدرر المنشورة فالآية الناسخة لا تدل على حكم شرعى بل على ارتفاع الحكم الأول فقط لكن لا بد ههنا من دليل على جواز الصدقة بل استحبابها بعد هذا النسخ والعمومات السابقة لا تكفى فان آية النجوى ناسخة لها وقد ارتفعت من البين فلا بد من دليل بعد النسخ ولعله سهل كذا فى الفوائح وذلك لأنهم قد صرحوا بأن عدم ورود نص عن الشارع فى حادثة بحكم معين دليل على الاباحة الشرعية بمعنى الإذن فى الفعل والتترك واستدل المانعون بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها، فلا بد من حكم خيراً ومثل وهو البدل والقول بأن المراد من الخير أو المثل اللفظ وهو خير أو مثل الفصاحة والبلاغة والإعجاز تنبؤ عنه الآية لأنها اشتملت على أمرين النسخ والانساء فاذا حملنا النسخ على تبديل اللفظ خير ومثل فالانساء أى شىء هو وكلمة أو مانعة عن كونه تفسير للنسخ فإن أرادوا نسخ الحكم والمعنى كلها ننسخ من حكم آية أو نفسها أى ننسخ تلاوتها نأت بناسخ خير منها أو مثلها فى الفصاحة والبلاغة لزمهم أنه لا بد حينئذ من تخصيص الآية بنسخ القرآن بالقرآن لأنه لو أريد ما هو أعم امتنع نسخ الآية بالسنة لأن لفظ السنة لا يمكن أن يكون خيراً من الآية المنسوخة أو مثلها فى الفصاحة أو البلاغة والإعجاز والجمهور على جواز نسخ القرآن بالسنة وبالعكس قال الجمهور نسلم أنه ليس المراد اللفظ فى الفصاحة والبلاغة بل المراد نسخ الحكم ونقول إن النسخ بلا بدل لعله خير المكلف لمصاحبة فيه فلا يلزم البدل لكن قوله تعالى نأت بخير منها أو مثلها لا يساعد على هذا فإن ذلك لا يكون إلا للفظ أو الحكم وقد سلمت عدم إرادة الأول فتعين الثانى ولذلك قال فى التحرير

وأما ادعاء أن من البدل على التنزل ترك البدل فليس بصحيح أو ليس ترك البدل حكماً شرعياً اهـ ونقول هذه الآية غاية ما تدل عليه أنه سبحانه وتعالى كلما نسخ آية بآية أخرى خير منها أو مثلها والآيتان معناهما انزال الحكم بانزال الفاظ دالة ولا يلزم أن يكون منعه أن يكون حكماً شرعياً بل يجوز أن يكون حكماً آخر والناسخ الذي لا يدل على إقامة حكم شرعي بدل المنسوخ يدل على حكم مالا أقل من رفع الشارع حكمه الأول ويكون هذا الرفع خيراً للمكلف في المعاش فقد أتى بحكم ولو غير شرعي خير له فقد ظهر مساعدة الآيتين وسقط الإيراد فافهم اهـ من سلم الوصول باقتصار وقد فسر الصبر شارح الرسالة بقوله أو أراد به أن ينقل من حظر إلى إباحة ومن إباحة إلى حظر أو تخيير على حسب الفروض قال ومثل ذلك المناجاة كان يناجي النبي صلى الله عليه وسلم بلا تقديم صدقة ثم فرض الله تقديم الصدقة ثم أزال ذلك فردهم إلى ما كانوا عليه فإن شاءوا تقربوا بالصدقة إلى الله وإن شاءوا ناجوا من غير صدقة قال فهذا معنى قول الشافعي فرض مكانه فرض فتفهمه انتهى (ويجوز النسخ إلى بدل) مثل النسخ في التخفيف والتخليط وهذا لا خلاف فيه (كنسخ) استقبال (القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة) والأول ثابت بالسنة الفعلية روى البخاري عن البراء رضى الله عنه قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فصلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب أن يتوجه نحو الكعبة فأنزل الله تعالى قد نرى قلبك وجهك في السماء إلى آخر الآية فقال السفهاء ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها إلى آخر الآية فنسخ التوجه إلى بيت المقدس إلى الكعبة (ويجوز النسخ) أى نسخ الأشد (إلى أخف) من المنسوخ (كنسخ مصادرة الواحد للعشرة) عند المقابلة (نسخ إلى) مصادرة (اثنين) للعشرة عند المقابلة أخرج البخاري والنحاس في ناسخه وابن مردويه والبيهقي في منته عن ابن عباس رضى الله عنهما قال لما نزلت آية إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين شق ذلك على المسلمين حين فرض عليهم أن لا يغزوا أحد

من عشرة فجاء التخفيف الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فلما خفف الله عنهم من العدة نقص من الصبر بقدر ما خفف عنهم اهـ من الدر المنثور (ويجوز) نسخ الأخف إلى ما هو أغلظ منه واليه ذهب الجمهور خلافا للظاهرية (كالصوم كان خيرا بينه وبين الفطر) مع الفدية عن كل يوم باطعام مسكين مدا من طعام برا كان أو غيره من أقوات البلد عند الشاغية وعند الحنفية نصف صاع من برأ وصاع تمر أو شعير وعند الإمام أحمد من برأ ومد من تمر أو شعير والتخير بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية أخرج الدارمي والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن جرير عن جزيمة وأبوعوانة والمنذر وابن أبي حاتم والنحاس وابن حبان والطبراني والحاكم والبيهقي في سننه عن سلمة بن الأكوع قال لما نزلت هذه الآية وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين من شاء صام ومن شاء أن يفطر ويفتدى فعل ذلك حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها فمن شهد منكم الشهر فليصمه اهـ كذا في الدر المنثور ولذا قال المصنف (ثم نسخ إلى الانحتام بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وأخرج ابن أبي حاتم والنحاس في ناسخه وابن مردويه عن ابن عباس قال نزلت هذه الآية وعلى الذين يطيقونه فدية فكان من شاء صام ومن شاء أفطر وأطعم مسكينا ثم نزلت هذه الآية فمن شهد منكم الشهر فليصمه فنسخت الأولى إلا الثاني إن شاء أطعم عن كل يوم مسكينا وأفطر (ويجوز النسخ في الحظر إلى الإباحة كقوله تعالى علم أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) حرم عليهم المباشرة ثم أيسح لهم ذلك (الأولى أن يقول حرم عليهم المفطرات الثلاث الأكل والشرب والمباشرة أخرج وكيع وعبد بن حميد والبخاري وأبو داود والترمذي والنحاس في ناسخه وابن جرير وابن المنذر والبيهقي في سننه عن البراء بن عازب قال كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان الرجل صائما فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته

ولا يومه حتى يمسي وأن قيس بن صرمة الأنصاري كان صائماً فكان
يومه ذاك يعمل في أرضه فلما حضر الإفطار أتى امرأته فقال هل عندك
طعام قالت لا ولكن انطلق فأطيب لك فطيبته عينه فنام وجاءت امرأته
فلما رأتها نائماً قالت خيبة لك انمت فلما انتصف النهار غشى عليه فذكر ذلك
للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى
قوله من الفجر ففرحوا بها فرحاً شديداً وأخرج البخاري عن البراء قال
كان لما نزل صوم شهر رمضان كانوا لا يقربون النساء رمضان كله فكان
رجال يخونون أنفسهم فأنزل الله علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب
عليكم وعفا عنكم وأخرج أحمد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم بسند
حسن عن كعب بن مالك قال كان الناس في رمضان اذا صام الرجل فنام
حرم عليه الطعام والشراب والنساء حتى يفطر من الصد فرجع عمر بن
الخطاب من عند النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة وقد سمر عنده فوجد
امرأته قد نامت فأيقظها وأرادها فقالت اني قد نمت فقال ما نمت ثم وقع
بها وصنع كعب بن مالك مثل ذلك فهدأ عمر بن الخطاب الى النبي صلى الله
عليه وسلم فأخبره فأنزل الله علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم اه
من الدر المنثور . (وقال بعض أصحابنا لا يجوز) شرعاً (النسخ الى ما هو
أغلظ من المنسوخ وهو قول أهل الظاهر واستدلوا على ذلك
بقوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم ويريد الله بكم اليسر الآية والنقل
الى الأثقل تعسير وبأن النقل إلى الأثقل أيعد مصلحة وبقوله تعالى ما ننسخ
من آية الآية والخير هو الأخف والمثل هو المساوي والأشق ليس بشيء منهما
والجواب عن الأول بأن الآية مطلقة لا عامة واللام للجنس لا للاستغراق
ولئن كان فالسياق دليل إرادته في الآخرة كتخفيف الحساب وتكثير الثواب
ولئن كان المجاز باعتبار ما يؤول اليه لأن عاقبة التكليف هذان ولئن كان دنيوياً
وحقيقة مخصوص بما مر من النسخ بالأثقل تخصيصه بأنواع التكليف
الشاقة والبيات في الأبدان والأموال والجواب عن الثاني بعد التقض بأصل

التكليف لا نسلم وجوب رعاية المصلحة ولئن كان فعلها في الأثقل بعد الأخف
 كمن القوة إلى الضعف والصحة إلى السقم والشباب إلى الهرم وعن الثالث بأن
 الخيرية باعتبار الثواب قال تعالى لا يصيبهم ظمأ ولا نصب الآية وقال عليه
 الصلاة والسلام أجرك بقدر نصبك ويقال للمريض الجوع خير لك إياه
 في فصول الغدّي (وهذا) أى القول بعدم جواز النسخ إلى ما هو أغلظ
 (خطأ لأننا قد وجدنا ذلك النسخ في الشرع) فلا وجه لانكاره ومنعه (وهو
 التخيير بين الصوم والفطر إلى انحتام الصوم ولأنه إذا جاز أن يوجب تظليظا
 لم يكن) يعنى ابتداء (فلان يجوز أن ينسخ واجباً بما هو أغلظ أولى)
 ﴿ باب بيان ما يجوز به النسخ وما لا يجوز ﴾ (ويجوز نسخ الكتاب
 بالكتاب) أى بعض أى الكتاب ببعض أى الكتاب وقد تقدم التمثيل
 لقوله تعالى (ما ننسخ من آية) أى بين انتهاء التعبد بقراءتها كآية الشيخ
 والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم أو الحكم المستفاد منها
 كآية والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وضيعة لأزواجهم متاعا إلى الخول
 غير اخراج أو بهما جميعا كآية عشر رضعات معلومات يحرم من (أو نساها)
 قرأ الضحاك وأبو الرجا نساها على صيغة المعلوم للتكلم مع الغير من التنسية
 المفعول الأول محذوف يقال أنسانيه الله تعالى ونسانيه تنسية بمعنى
 أى ننس إحدا إياها أو نساؤها اذهابها من القلوب بحيث لا يبقى
 في الحفظ وقد وقع فان بعض الصحابة أراد قراءة بعض ما حفظه فلم يجده
 في صدره فسأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال نسخ البارحة من الصدور
 وروى مسلم عن أبي موسى أنا كنا نقرأ سورة نشبهها في الطول والشدة براءة
 فأنسيها غير أنى حفظت منها لو كان لابن آدم واديان من مال لا بتنى وادياً
 ثالثاً وما يملأ جوف ابن آدم إلا التراب وكنا نقرأ بسورة نشبهها بأحدى
 المسبحات فأنسيها غير أنى حفظت منها يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون
 فتكتب شهادة في أعناقكم فتسئلون عنها يوم القيامة وقرأ عمر وابن عباس
 والنخعي وأبو عمرو وابن كثير وكثير نساها كما هو ظاهر المعنى بفتح نون

المضارعة والسين وسكون الهمزة وطائفة كذلك إلا أنه بالآلاف من غير همز ولم يحذفها للجازم لأن أصلها الهمز من تساً بمعنى آخر والمعنى في المشهور توخرها في اللوح المحفوظ فلا تنزلها أو نبعتها عن الذهن بحيث لا يتذكر معناها ولا لفظها وهو معنى ننسها فتتحد القراءتان وقيل ولعله ألفت إن المعنى توخّر إنزالها وهو في شأن النسخة حيث آخر ذلك مدة بقاء المنسوخة فالمأثية حينئذ عبارة عن المنسوخة كما أنه حين النسخ عبارة عن النسخة فمعنى الآية عليه إما رفع المنسوخة بانزال النسخة وتأخير النسخة بانزال المنسوخة كل منهما يتضمن المصلحة في وقته (نأت بخير منها أو مثلها) أى بشيء هو خير للعباد منها أو مثلها حكماً كان أو عدمه وحيماً متلو أو غيره والخيرية أعم من أن تكون في النفع فقط أو في الثواب فقط أو في كليهما والمثلية خاصة بالثواب على ما أشار إليه بعض المحققين وفصله بأن الناسخ إذا كان ناسخاً للحكم سواء كان ناسخاً للتلاوة أو لا بد أن يكون مشتملاً على مصلحة خلا عنها الحكم السابق لما أنها إنما تنوعت المصالح وتبدلها منوط بتبدلها بحسب الأوقات فيكون الناسخ خيراً منه في الثواب أو مثلاً له أو لا ثواب فيه أصلاً كما إذا كان الناسخ مشتملاً على الإباحة أو عدم الحكم وإذا كان ناسخاً للتلاوة فقط فلا يتصور الخيرية في النفع لعدم تبدل الحكم السابق والمصلحة فهو إما خير منه في الثواب أو مثل له وكذا الحال في الإنشاء فإن المنسوخ إذا كان مشتملاً على حكم يكون الآتي خيراً في النفع سواء كان النفع لخلو الحكم مطلقاً أو لخلوه عن ذلك الحكم واشتماله على حكم يتضمن مصلحة خلا عنها الحكم المنسوخ مع جواز خيريته في الثواب ومما ثلثه أيام خلوه عنه وإذا لم يكن مشتملاً على حكم فالآتي بعده إما خير في الثواب أو مثل له والحاصل أن المماثلة في النفع لا تتصور لأنه على تقدير تبدل الحكم تتبدل المصلحة فيكون خيراً منه وعلى تقدير عدم تبدله فالمصلحة الأولى باقية على حالها انتهى ثم لا يخفى أن ما تقدم من التعميم مبنى على جواز النسخ بلا بدل وجواز نسخ الكتاب بالسنة وهو المذهب المنصور اهـ من تفسير الألوسي

(فصل) (وكذلك نسخ السنة بالسنة كما يجوز نسخ الكتاب بالكتاب
 الآحاد بالآحاد) وهو ما لم يروه جمع كثير يستحيل تواطؤهم على الكذب
 أو وقوعه منهم اتفاقا فيشمل العزيز والغريب والمشهور (والتواتر بالتواتر)
 وهو ما رواه جمع كثير يستحيل تواطؤهم على الكذب أو وقوعه منهم اتفاقا
 وكان مستند روايتهم الحسن عن مشاهدة أو سماع وهذا لاخلاف فيه (فأما)
 نسخ (التواتر) كتاباً أو سنة (بالآحاد) فقد وقع الخلاف في وقوعه سمعا
 (فلا يجوز) وقوعه عند الجمهور وإنما قيدنا بالوقوع لأنه لاخلاف في جوازه
 عقلا لأن هذا النسخ ممكن لذاته فإذا نظرنا إلى مفهومه لا يأتى الوقوع وليس
 ممتعا بالخير لأن الأصل عدمه أى الكلام الآن فى الجواز الوقوعى فجواز
 نسخ الكتاب ونسخ التواتر من السنة بالتواتر منها ونسخ الآحاد بالآحاد
 جوازا وقوعيا محل وفاق وأما نسخ التواتر كتابا أو سنة بالآحاد فنفى الجمهور
 جواز وقوعيا بمعنى أنهم منعوا وقوعه واستدلوا على ذلك بما ذكره المصنف
 بقوله (لأن التواتر يوجب العلم) فهو مقطوع به وخبر الآحاد يوجب الظن
 (فلا يجوز نسخه كما يوجب الظن) لأن القاطع لا يدفع بالظن وهذا الدليل
 يعم القرآن والسنة المتواترة وقد رد ابن برهان هذا الاستدلال بوجهين
 الأول أن المقطوع به إنما هو أصل الحكم لا دوامه والنسخ يرد على الثانى
 لا على الأول والثانى أنه لا يطرده لأن إخراج بعض أفراد العام بعد العمل
 بنسخ لا تخصيص كما تقرر ودلالة العام على أفراد ظنية وإن كان متناه مقطوعا به
 والخاص بالمكس فتعادلا وقد رد الجمهور ما قاله ابن برهان فقالوا إن حكم
 المتواتر مقطوع به إلى ظهور ما يعارضه ويرفعه فالآحاد لا يصلح للمعارضة
 فلا يرفع بقاء المقطوع كما لا يرفع أصله لأن دلالة المتواتر واحدة ابتداء وبقاء
 على أنا لو سلمنا على التزل أن المتواتر قطعى حدوثا ظنى بقاء كما ذكره ابن برهان
 إلى أن الآحاد ظنى حدوثا شكى بقاء أى مظهرنا ضعيفا من ظن بقاء المتواتر
 فلا تعارض لأن الضعيف لا يعارض القوى فلا يصح ناسخاله وقول بعض
 شارحي المختصر بعد الاشتراك فى الظنية لا يعتبر القوة والضعف فى قدر الظن

خلاف المعقول والجواب عن العام يعلم من الجواب الأول لأن الظن في العام
ما زال أقوى في الدلالة وإنما جوزوا مثل هذا التخصيص لأنه جمع بين الدليابين
ودفع محكم العام فحاصله عليه الخاص وأما النسخ فهو ابطال للحكم ورفع له
بعد تحققه فلا يكون إلا بما هو أقوى أو مساو وقد علمت أنه لا مساواة
بين التواتر والاحاد لا في المتن ولا في الدلالة فدليل المصنف تام لا يتوجه
عليه شيء وقد ضمه هذا الدليل الثاني لابن برهان بما ذكره الصفي
الهندي بأنه ليس من شرط المنسوخ أن يكون عاما وناسخه من خبر
الواحد خاصا حتى يتأتى ما ذكر بل قد يكونان عامين أو خاصين أو المنسوخ
خاصا والناسخ عاما على رأى من يرى أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم
وإذا لم يتأت ما ذكر من تتبع لزوم ترجيح الأضعف على الأقوى لزم ترجيح
الأضعف على الأقوى فلم يحز النسخ في هذه الصورة ولم يحز في تلك
الصورة لعدم القائل بالفصل ولا تعارض بمثله بأن يقال إذا جاز النسخ في
تلك الصورة لتساويهما جاز في هذه الصور لتساويهما لعدم القائل بالفصل
لأن الحاق الفرد بالأكثر أولى ولأن تحقق المسددة في صور عديدة أشد
محررا في تحققها في صورة واحدة وللبجوزين لنسخ التواتر بالاحاد وجهان
آخران أحدهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرسل آحاد الصحابة
إلى الأقطار البعيدة بتبليغ الأحكام مبتدأة وناسخة من غير فرق بينهما
فلو لم يقبل الاحاد في جواز نسخ المتواتر لما وجب القبول ولما جاز للرسول
أن لا يفرق بينهما وأجيب بأن الارسال وجوب القبول صحيح لكن لا نسلم
أن خبر الواحد يكون ناسخا للتواتر وان وقع ذلك فيحمل على القرائن المفيدة
للقطع بالانضمام اليه كما في خبر استدارة أهل قباء فان استدارة أهل قبا إلى
مكة في صلاتهم في خبر الواحد مع ثبوت التوجه إلى بيت لمقدس بالدليل
القاطع وهو التواتر العملي للقطع بالقرآن فإن نداء مناديه عليه الصلاة
والسلام بحضرته في مثلها قرينة صدقه عادة الوجه الثاني قوله تعالى قل لا أجد
فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة الآية فإنه يقتضى

حصر التحريم فيما ذكر في الآية وقد نسخ ذلك بما روت الأئمة الستة من نبيه صلى الله عليه وسلم عن أكل كل ذى ناب من السباع فقد نسخ الكتاب بعد هذا بالخبر وهو الغن والجواب ان الأئمة اختلفوا في أكل سباع البهائم من كل ذى ناب ومخلب فخرمه الحنفية والشافعية والحنابلة وأجازته المالكية وأخذوا بالآية ولم يأخذوا بهذا الحديث ولذا أجاب ابن الحاجب عملاً بمذهبه بمنع تحريم السباع من البهائم سوى الخنزير لأنها كما دلت الآية على تحريمه فقال بحرمته فقط فلا نسخ عنده الآية عند دلالة هذا الحديث وباقي في الأئمة القائلين في التحريم أجابوا بأن الآية ليست منسوخة لأنها دلت على أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان مأموراً بأن يقول لهم لا أجد في الوحي الحاصل غير المحرمات المذكورة ولذا قال أوحى بلفظ الماضي فيبقى ما عدا الأشياء المذكورة في الآية على الإباحة الأصلية وحينئذ فيكون النهي عن أكل ذى الناب والمخلب رفعاً لها وهو ليس بنسخ اهـ

(فصل) ويجوز نسخ الفعل بالفعل وكذلك نسخ القول بالفعل من ذلك ما ثبت في الصحيح من قيامه صلى الله عليه وسلم للجنازة ثم ترك فكان ذلك نسخاً ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في السارق فإن عاد في الخامسة فاقتلوه ثم رفع اليه سارق فلم يقتله فكان هذا الترك ناسخاً للقول وقال الثيب بالثيب جلد مائة والرجم ثم رجم ما عزا ولم يجلد به فكان ناسخاً لجلد من ثبت عليه الرجم وثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال صلوا كما رأيتموني أصلي ثم فعل غير ما كان يفعله وترك بعض ما كان يفعله فكان ذلك نسخاً هذا كثير في السنة لمن تبعه (ومن الناس من قال لا يجوز نسخ القول بالفعل) وهو محجوج بالوقوع كما مثل (والدليل على جوازه ان الفعل كالقول في البيان فكما يجوز) البيان (بالقول جاز بالفعل)

(فصل) وأما نسخ السنة بالقرآن ففيه قولان أحدهما لا يجوز لأن الله تعالى جعل السنة بياناً للقرآن فقال تعالى وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم فلو جوزنا فنسخ السنة بالقرآن لجعلنا القرآن بياناً للسنة وهو لا يجوز

والا لزم اجتماع كونه ميئناً وميئناً وثانياً نسخ السنة بالقرآن يوجب تنفير الناس عن النبي صلى الله عليه وسلم لأنه يفهم أن الله لم يرض بما سبه رسوله صلى الله عليه وسلم والا لم ينسخه وحصول التنفير مناف لمقصود البعثة وهو التأسي والاعتداء بقوله وفعله لاحتمال كونه غير مرضى عند الله تعالى ومناف لقوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا ليطاع والجواب عن الأول أن المعنى بالبيان في قوله تعالى لتبين للناس التبليغ ولو سلم فلا نسلم ان النسخ ليس ببيان بل النسخ من البيان لأنه بيان انتهاء مدة الحكم ولو سلم فكونه ميئناً لا ينافي كونه ناسخاً أيضاً لأنه قد يكون ميئناً لما ثبت من الأحكام ناسخاً لما ارتفع منها ولا منافاة بينهما وعن الثاني بمنح حصول النفرة على ذلك التقدير فإنه اذا آمن بأنه مبلغ عن الله لا غير لم يلزم من نسخ السنة بالقرآن وجود النفرة اذ الجميع من عند الله وما ينطق عن الهوى متيناً من أن يقال انه تعالى لم يرض بما كان من رسول صلى الله عليه وسلم وقد قال تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء (والثاني يجوز) نسخ السنة بالكتاب وهو قول جمهور الفقهاء والمتكلمين ومحققى الشافعية وأصح قولى الشافعى المنع ثم ذكر المصنف الدليل على الجواز بقوله (لأن القرآن أقوى من السنة فإذا جاز نسخ السنة بالسنة فلان يجوز نسخ السنة بالقرآن أولى) ولأن الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى والكل من عنده فما المانع واى تأثير لاعتبار التجانس في ذلك ولا مانع منه عقلي ولا شرعى والسمع قد دل على وقوعه فإن التوجه الى بيت المقدس ليس في القرآن وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكذا حرمة المباشرة بل المفطرات الثلاثة بالنوم في ليالى رمضان نسخ بقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم والآية كما تقدم فإن تحريمها ليس في القرآن وكذلك صوم يوم عاشوراء بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وتجوز كون كل من التوجه الى بيت المقدس وحرمة المباشرة منسوخاً بغير القرآن من سنة أو تجوز كون كل ثابتاً بتلاوة نسخت وذلك النسخ السنى على التقدير الأول

والمنسوخ القرآني على التقدير الثاني على الموافقة أى الأول موافق لنص القرآن ليكون من نسخ السنة بالسنة والثاني موافق لنص السنة فيكون من نسخ القرآن بالقرآن الحكم الموافق لنص القرآن لا يجب أن يكون منه احتمالاً بلا دليل فلا يسمع ثم لو صح لم يتعين ناسخ علم تأخره لنسخ ما تقدمه ما لم يقل عليه الصلاة والسلام هذا ناسخ لكذا أو نحوه لتطوق الاحتمال المذكور وهو أى عدم تعين المعلوم تأخره ناسخاً للتقدم ما لم يقل صلى الله عليه وسلم خلاف الاجماع

(فصل) (وأما نسخ القرآن بالسنة) مطلقاً (فلا يجوز من جهة السمع) يعنى انه يجوز عقلاً وإنما امتنع بأدلة السمع واعلم أن للشافعى فى نسخ السنة بالقرآن قولين وفى نسخ القرآن بالسنة قولاً واحداً وهو امتناع النسخ قال من مسلم الثبوت يجوز نسخ الكتاب بالسنة خلافاً للشافعى قطعاً قال شارحه له قولاً واحداً فيه لا كما يوهم المنهاج ان فيه له أيضاً قولين ومن اصحابنا من قال لا يجوز نسخ القرآن بالسنة من جهة السمع ولا من جهة العقل قال الشافعى رحمه الله تعالى فى الرسالة لا ينسخ كتاب الله الا كتاب الله كما كان المبتدى بنرضه فهو المزيل المثبت لما شاء منه جل جلاله ولا يكون ذلك لأحد من خلقه وقال وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها الا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو أحدث الله لرسوله فى أمر سن فيه غير ما سن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لسن فيما أحدث الله اليه حتى يبين له أن له سنة ناسخة للتي قبلها بما يخالفها انتهى ثم اختلف أصحابه فى ذلك فقليل المراد فى الجواز العقل ونسبه السبكي الى الحارث المحاسبى وعبد الله بن سعيد والفلاسي وهم من كبار أهل السنة ويروى عن أحمد أيضاً وقيل نفي الجواز الشرعى وهو قول أبى حامد وأبى اسحاق الأسفراينى وأبى الطيب الصطوكى وأبى منصور وقيل لم يمنع العقل والسمع منه ولكنه لم يقع وهو قول ابن سريج قال السبكي ونص الشافعى لا يدل على أكثر منه قال السبكي فى جمع الجوامع بعد أن قال وقيل يمتنع بالآحاد

والحق لم يقع إلا بالتواتر ما نصه قال الشافعي وحيث وقع بالسنة فمها قرآن وبالقرآن فهمه سنة عاضدة له تبين توافق الكتاب والسنة فحمل التاج السبكي قول الشافعي بمنع نسخ الكتاب بالسنة على معنى لا ينسخ بها وحدها بل لا بد أن يكون معها قرآن عاضد لها يبين توافق الكتاب والسنة وقوله لا ننسخ السنة بالقرآن على معنى لا نسخ به وحده بل لا بد أن يكون معه سنة عاضدة تبين ما ذكر قال الجلال هذا فهمه المصنف من قول الشافعي رضى الله عنه فى الرسالة لا ينسخ كتاب الله ولا كتابه إلى آخر ما قاله من محاولة تطبيق فهم مصنفه على ما يقوله الإمام رضى الله عنه ثم قال ولم يبال المصنف فى هذا الذى فهمه وحكاه عنه بكونه بخلاف ما حكاه غيره من الأصحاب عنه من أنه لا ننسخ السنة بالكتاب فى أحد قولين ولا الكتاب بالسنة قيل جزما وقيل فى أحد القولين ثم اختلفوا هل ذلك بالسمع فلم يقع أو بالفعل فلم يجوز وقال بكل منهما بعض وبعض استعظم ذلك منه لوقوع نسخ كل منهما بالآخر كما تقدم اهـ لكن قال العطار بعد أن نقل عبارة الإمام فى الرسالة صدر عبارته الرسالة صريح فيما قاله الشارح أولا من أنه لا ينسخ كتاب الله إلا بكتابه الخ وهو خلاف ما نقله المصنف وأما قوله ولو أحدث فهو مأخذ أحد القسمين فى كلامه وهو نسخ السنة بالقرآن إذا كان معه من السنة عاضد كما قال الشارح وهذا ظاهر فى الفهم والوجود وأما القسم الأول وهو نسخ القرآن بالسنة إذا كان معها قرآن عاضد لها فقيس عليه كما قال الشارح والأول محمول عليه الخ إلا أن فى هذا الحمل نظرا لمنافاته لقول الشافعي رضى الله عنه وإنما هى تبع للكتاب الخ فانها إذا كانت تابعة له وقد فسر التبعية بالتفسير كان الناسخ حقيقة هو القرآن وحده وليست السنة عاضدة كما لا يخفى اهـ المقصود منه وهذا يدل بوضوح على أن ما فهمه السبكي من قول الإمام بعيد عنه لأن الإمام جعل السنة تابعة للقرآن مفسرة له فلا يصح إلا ذلك على رايه ولا تصلح ناسخة للقرآن ولا منسوخة به فتأمل اهـ كذا فى سلم الوصول (والأول) يعنى القول بأنه يجوز نسخ القرآن بالسنة عقلا ولا يجوز سمما (أصح)

للأدلة السمعية الدالة على امتناعه وسيدكر شيئا منها وقد علمت ان الجمهور اجازوه لأنه لا مانع عقلي ولا شرعي (وقال اصحاب ابى حنيفة يجوز) نسخ الأحاد والمتواتر كتابا او سنة (بالمتواتر) او المشهور ولا ينسخ المتواتر كتابا او سنة بأحد ولا يفيد القطع بالقرآن الحاقه وينسخ بالمشهور اما الأول فلان المظنون لا يقابل القاطع قالوا التوجه إلى بيت المقدس كان متواتر فاستداروا في قباء بنجر الواحد ولم يذكره الرسول عليه الصلاة والسلام قلنا للقطع بالقرائن فان نداء مناديه عليه الصلاة والسلام بحضرته في مثلها قرينة صدقه عادة وأية يجاب عن تمسكهم ثانياً ببعثه الأحاد لتبليغ الأحكام حتى ما ينسخ متواترا لو كان دائما الثاني فلان النسخ من حيث كونه يائنا يجوز بالأحاد كيان المجمل والتخصيص من حيث تبديله يشترط فيه التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما عملاً بشيئيه اهـ . وفي التحرير وشرحه واما قبله وهو نسخ القرآن بالسنة فتنعه الشافعي قولا واحدا كما رايت فهو كما قال إمام الحرمين قطع جوابه بأن الكتاب لا قنسخ السنة وعلمت تأويل الشبكي واجازه الجمهور لما تقدم من انه لا مانع عقلي ولا شرعي من ذلك ووقوعه فأخرج الشافعي مسند صحيح عن مجاهد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث وفي مسند احمد والسنن ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث . قال الترمذي حسن صحيح فهذا لمومه في نفى الوصية للوارث نسخ الوصية للوالدين والأقربين الثابتة بقوله تعالى كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف والاعتراض ينهض على الوقوع أى وقوع نسخ القرآن بالسنة بهذا الحديث وأضرابه بأنها أحاد فلو صح نسخ القرآن بها نسخ بأخبار الأحاد القرآن وهو غير جائز اتفاقا إلا أن يدعى فيه بالشهرة فيجوز النسخ بها على اصطلاح الحنفية حتى نقل الكرخي عن أبي يوسف أنه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح على الخفين وهو أى كونها مشهورة فيجوز نسخ الكتاب بها الحق لأنه في قوة المتواتر إذ المتواتر نوعان متواتر من حيث الرواية ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير تكثير

فان ظهوره يغني الناس عن روايته وهذا بهذه المثابة فان العمل ظهر به مع
القبول من أئمة الفتوى بلا تنازع فيجوز به النسخ وقيل لا نسلم عدم تواتر
هذا ونحوه للجهتهدين الحاكين بالنسخ لقربهم من زمان النبي صلى الله عليه وسلم
ولذا قال القاضي أبو زيد لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة إلا من طريق
الزيادة على النص فالوجه في الاستدلال للوقوع أن يقال الإجماع على الحكم
المتأخر دل على النسخ لأن الإجماع لا يصح ناسخاً ثم لا بد له من مستند
ولا يصح أن يكون قياساً لأن النسخ بالرأى لا يجوز ولم يوجد النسخ في
القرآن فهو سنة هذا ما عليه طائفة من العلماء منهم من مشايخنا أبو منصور
الماتريدي وصدر الإسلام وصاحب الميزان وأبو الليث السمرقندي اهـ .
وهو عن أكثر المتكلمين وحكي ذلك عن أبي العباس بن سريح والدليل على ذلك
من جهة العقل أنه ليس في العقل ما يمنع جوازه والدليل على أنه لا يجوز
من جهة السمع قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها والسنة
ليست مثل القرآن الا ترى انه لا يثبت على تلاوة السنة كما يثبت على تلاوة
القرآن والإعجاز في لفظه كما في لفظ القرآن فدل على أنه ليس مثله) .

قال الإمام الشافعي في رسالته وإيان لم انه انما نسخ ما نسخ من
الكتاب بالكتاب وان السنة لا تكون ناسخة للكتاب وانما هي تبع
بمثل ما نزل به فصارت مفسرة معنى ما انزل الله جملاً ثم قال بعد كلام الله
ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها فأخبر الله ان نسخ القرآن
وتأخير انزاله لا يكون إلا بقرآن مثله قال وإذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم
بما ينزل قالوا انما انت منذر وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا ينسخها الا سنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم الى اخر ما فيها قال في سلم
الوصول وبهذا تعلم ان وجه استدلال الشافعي بهذه الآية ان شرط النسخ
ان يكون المنسوخ مثله والذي يماثل المنسوخ من القرآن لفظاً او يكون
خيراً منه لفظاً في البلاغة والفصاحة هو القرآن فلا ينسخ بخيره وعلى قياس
ذلك يقال في السنة ولهذا بعد ان استدل بالآية على ان القرآن لا ينسخ إلا

ما لقرآن قال هكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ واما توجيهه بأن الآية تدل على أن الآتى بالخير أو المثل هو الله تعالى لرجوع الضمير اليه فهو وان كانت الآية دالة عليه لكن لا يوافق ما يظهر من استلال الشافعى نفسه وبناء على هذا لا يكون ما أجابوا به من ان السنة حاصلة بالوحى ملاقيا لدليل الشافعى لأنه لا ينكر أن السنة وحى من الله ولكن الله أخبر أنه لا ينسخ الآية من القرآن إلا آية مثلها منه فالجواب الصحيح هو ما قدمنا. من أن الكتاب لا يزيد على السنة الا بالنظم والمعول عليه فى النسخ انما هو الحكم وكونه من عند الله تعالى بقطع النظر عن خصوص اللفظ والحكم فى كل منهما حكم الله تعالى فيجوز أن يرفع أحدهما الآخر كما يجوز أن يبين أحدهما للآخر والانكار مكابرة وليس المراد من الخيرية أو المثلية أن يكون كذلك فى النظم بل أن يكون فى التكليف ومصلحة المكلف وانما يكون الحكم الثابت بالسنة خيرا للمكلف من الحكم الثابت بالكتاب مثلا إذ لا فرق بين الكتاب والسنة الا بالنظم وقد علمت أنه لا يضر وأن الله هو الآتى بالسنة كما هو الآتى بالقرآن لقوله تعالى قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى ان أتبع الا ما يوحى الى لكن يدل للشافعى ظاهر ما رواه الدارقطنى أنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخ كلامى كلام الله وكلام الله ينسخ كلامى وكلام الله ينسخ بعضه بعضا فان هذا بظاهره يدل على أن السنة لا تنسخ الكتاب وان كان لا يدل على أن الكتاب ينسخ السنة ، وأجاب الشيخ عبد الحق الدهلوى رحمه الله بأن المراد كلامى الذى استخرجه بالرأى والاجتهاد فلا ينسخ كلام الله تعالى الذى هو الوحى ويؤيد هذا قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فكل ما صدر عن اللسان الشريف من الكتاب والسنة وحى وكشف عما فى الكلام الأزلى فالانتساخ بالسنة فى الحقيقة انتساخ حكم ثابت بكلامه وقال رحمه الله ويحتمل ان يكون الحديث منسوخا وهو بظاهره غير صحيح لأنه خبر فلا يحتمل النسخ الا ان يقال إنه انشاء لوجوب العمل بالكتاب عند معارضة الحديث إياه فى صورة الخبر

لعدم الانتساخ به فانهم وتدبر وقوله الا ان يقال الخ وهو الواقع لانه لا معنى للنسخ الا إخراج المتسوخ عن أن يكون حجة يجب العمل بها فكذا الحديث متضمن حكماً شرعياً فيجوز نسخه على ما عليه المعول اهـ من سلم الوصول وأما نسخ السنة بالقرآن فقد تقدم التمثيل له وفي جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه اعلاء منزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتعظيم سنته من حيث إن الله تعالى غرض له بيان الحكم الذي هو ثابت بوحي متلو حتى يتبين به انتساخه ومن حيث إنه جعل سنته في اثبات الحكم مثل كلامه وتولى بيان مدته بنفسه كما تولى بيان مدة الحكم الذي أثبت به كلامه اهـ من التقرير والتحجير .

(فصل وأما النسخ بالإجماع) على حكم شرعي معارض لحكم شرعي آخر متقدم عليه (فلا يجوز لأن) النسخ لا يكون إلا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم لا بعده بالاتفاق و(الإجماع حادث بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم) لا يكون في حياته لأنه لا إجماع بدون رأيه لأنه منفرد في رأيه فكان البيان الموجب للعلم هو رأيه المسموع منه لا الإجماع ففي زمان الإجماع لم يبق النسخ متروكاً حتى ينسخ به ولذا قال المصنف (فلا يجوز أن ينسخ ما تقرر في شرع) عليه الصلاة والسلام (ولكن يستدل بالإجماع على النسخ) وذلك لأن الإجماع الناسخ إن كان عن نص فهو الناسخ حقيقة والإجماع كاشف عن وجود هذا النص وإن لم يكن الإجماع الناسخ عن نص بل عن قياس أو إلهام فجزأه فان كان المنسوخ قطعياً نصاً كان أو اجماعاً فالإجماع الناسخ خطأ لأن خلاف القاطع خطأ وإن كان المنسوخ ظنياً لم يبق مع الإجماع لزوال شرط العمل به وهو الرجحان بالقطع الذي هو الإجماع وإذا لم يبق معه لم يعارض الإجماع إياه فلا ينسخه والقول بأن اعتبار النص ناسخاً يبطل حجة الإجماع مدفوع بأن المدعى أن الإجماع كاشف عن الحكم المثبت للحكم لأنه المثبت للحكم فمعنى أن الإجماع حجة أنه كاشف عن الحجة لكننا لا ننظر في معرفة الحكم المجمع عليه إلى معرفة المستند لكونه قاطعاً في إبانة الحكم فالإجماع حجة

قاطعة في كشف الحكم الثابت بمستنده وما قيل ربما كان النص المستند إليه
الاجماع غير معلوم التأخر فلا يصلح ناسخا بخلاف الاجماع فانه معلوم
التأخر فيثبت لا نسلم أن الاجماع ان كان عن نص يكون النص هو الناسخ
مدفوع بأن عدم العلم بتأخر النص انما يستلزم عدم العلم بالنسخ لاعداء تأخره
في الواقع ولا عدم صلاحه ناسخا فاذا أجمعوا على العمل به وجب أن
لا يكون منسوخا وإلا لوقع الاجماع على المنسوخ فيكون خطأ فوجب تأخره
ونسخه والاجماع انما هو كاشف عن التأخر والنسخ لا أنه ناسخ ولذا قال
المصنف فاذا رأيتهم قد أجمعوا على خلاف ما ورد به الشرع دلنا ذلك على
أنه منسوخ بنص مستند للإجماع لأنهم لا يشرعون وانما هم أتباع لما أمروا
به فاجماعهم يدل على اطلاعهم على ناسخ للنص والا لما خالفوه لأنهم
لا يجتمعون على ضلالة .

وقالت الحنفية الدليل على ذلك يعني أن الاجماع لا يكون ناسخاً أنه
لا مدخل للرأي في انتهاء مدة الوحي في علمه تعالى بل انما يعرف بالوحي
يعني أن النسخ إما رفع الحكم بعد وجوده أو إبانة مدة الحكم بعد وجوده
وعلى التقديرين لا شك أنه لا بد للنسخ من معرفة عمر الحكم ولا مدخل للرأي
فيه فأهل الاجماع لا يعرفونه فلا ينسخونه بل انما يعرف بالوحي فهو الناسخ
حقيقة ويعلم من هذا أن الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به فان قيل قد وقع نسخ
القرآن بالاجماع بقول عثمان رضي الله عنه لما قال له ابن عباس كيف تحجب
الأم بالأخوين وقد قال تعالى فان كان له إخوة فلأمه السدس والأخوان
ليسوا إخوة؟ حجبها قومك يا غلام قال ابن الملقن رواه الحاكم وقال صحيح
الإسناد وبسقوط المؤلفه قلوبهم من الزكاة عند الحنفية وموافقهم بإجماع
الصحابه في زمن أبي بكر رضي الله عنه الدال عليه ما روى الطبري من
طريق حبان بن جبلة أن عمر رضي الله عنه لما أتاه عيينة بن حصن قال الحق
من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر يعني اليوم ليس مؤلفه من غير
انكار أحد من الصحابة والجواب عن الأول أن كون قول عثمان حجبها

قومك ناسخا للقرآن يتوقف على افادة الآية عدم حجب ما ليس إخوة قطعاً لها من الثلث إلى السدس لأنها اذا لم تفد عدم حجب ما ليس إخوة لم يلزم أن يكون معنى قول عثمان حجبها قومك حجبها الاجماع لجواز أن يكون حجبهم إياها لدليل آخر على حجبها بهما ويتوقف على ان الأخوين ليسا إخوة قطعاً لأنهما لو جاز أن يقال لهما إخوة لكان معنى قول عثمان حجبها اللغة تميز إطلاق لفظ الإخوة على الأخوين لكن الأول أى إفادة الآية عدم حجب ما ليس بإخوة ثابت بالمفهوم المخالف المختلف في صحة كونه حجة وهو إن لم يكن له إخوة لا يكون لأمه السدس والثاني أن الأخوين ليسا إخوة قطعاً (فرع) ان صيغة الجمع لا تطلق على الإثنين لاحقيقة ولا مجازاً وليس كذلك فان الإطلاق عليهما مجاز لا ينكر ولو سلم ان عثمان أراد حجبها الاجماع وجب تقدير نص حدث قطعاً يكون النسخ به والا كان الاجماع على خلاف القاطع الذى هو المفهوم المفروض قطعيته وهو باطل والجواب عن الثانى ان سقوط الموائمة قلوبهم من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته المفردة الغائية وهى الاغراز للإسلام لأن الدفع لهم هو العلة للإغراز اذ بفعل الدفع ليحصل الاغراز فإذا انتهى ترتب الحكم الذى هو الاغراز على الدفع الذى هو العلة وعن هذا قبل عدم الدفع اهـ.

(فصل يجوز النسخ بدليل الخطاب أى مفهوم المخالفة) (لأنه فى معنى النطق على المذهب) لأن اللفظ يدل عليه التزاماً .

وتقدم الكلام فى ذلك (ومنهم من جعله كالقياس) (لأنه فهم من مسكوت منطوق به والقياس لا يجوز النسخ به على ما يأتى فى كلامه) (فعلى هذا لا يجوز النسخ به) (لضعفه عن مقاومة النص وقد مشى على هذا فى جمع الجوامع قال فى جمع الجوامع وشرحه لا يجوز النسخ بها أى بالمخالفة كما قاله ابن السمعاني لضعفها عن مقاومة النص وقال الشيخ أبو اسحاق الشيرازى الصحيح الجواز لأنها فى معنى النطق اهـ وفيه أيضاً ويجوز نسخ المخالفة وان مجردت عن اصلها أى يجوز نسخها مع اصلها وبدونه لا نسخ الأصل دونها

أى فلا يجوز فى الأظهر كما قاله الصنفى الهندى من احتمالين له لأنها تابعة له
فترتفع بارتفاعها ولا يرتفع هو بارتفاعها وقيل يجوز وتبعيتها له من حيث
دلالة اللفظ عليها معه لا من حيث ذاتها مثال نسخها دونه ما تقدم من نسخ
حديث أنما الماء من الماء فإن المنسوخ مفهومه وهو أن لا يغسل عند عدم
الانزال بحديث الصحيحين إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب
الفصل زاد مسلم فى رواية وإن لم ينزل لتأخر هذا عن الأول لما روى أبو داود
وغيره عن أبى بن كعب رضى الله عنه أن الفتيا التى كانوا يقولون فيها الماء من
الماء كانت رخصة خصها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أمر بالفصل بعدها ومثال
نسخهما معا أن ينسخ وجوب الزكاة فى السائمة ونفيه فى المعلوكة الدال عليهما
الحديث السابق فى المفهوم ويرجع الأمر فى المعلوكة إلى ما كان مما دل عليه
الدليل العام بعد الشرع من تحريم للفعل أن كان مضرّة أو إباحة أن كان منفعة
كما يرجع فى السائمة إلى ما تقدم فى مسألة إذا نسخ الوجوب يبقى الجواز اهـ .
(والأول) أى القول بجواز النسخ به لأنه فى معنى النطق (أظهر) وفى لب
الأصول ولا يجوز النسخ بها أى بالمخالفة فى الأصح لضعفها عن مقاومة النص
وقيل يجوز كما تنطوق وذكر الخلاف فى هذه من زيادتي فقد أيد ما فى جمع
الجوامع وبين أنه الأصح (وأما النسخ بفحوى الخطاب) أى مفهوم الموافقة بقسميه
الأولى والمساوى (وهو التنيه) بالأدنى على الأعلى أو بالمساوى على المساوى
(فلا يجوز لأنه قياس) جلى والقياس لا ينسخ ولا ينسخ به لأنه أن عارض نصاً
أو إجماعاً لم يعتبر معهما وإن عارضاً قياساً فإن كان أحدهما راجحاً فعين العمل
به وإن استويا وجب الترجيح على كل حال (و من أصحابنا من قال يجوز
النسخ به لأنه كالنطق) بل قد يكون أقوى منه وشد على هذا القول فى جمع
الجوامع قال فى جمع الجوامع وشرحه ويجوز النسخ به أى بالفحوى قال
الإمام الرأى والآمدى اتفاقاً وحكى الشيخ أبو إسحاق الشيرازى كما قال
المصنف المانع به بناء على أنه قياس وإن القياس لا يكون ناسخاً وفى لب
الأصول وشرحه ويجوز فى الأصح النسخ به أى بالفحوى كاصله وقيل

لا ، بناء على أنه قياس وأن القياس لا يكون ناسخاً وذكر الخلاف في هذه من زيادتي .

(فصل ولا يجوز النسخ بالقياس) لشيء من القرآن والسنة أو الإجماع أو القياس أما عدم نسخه لشيء من القرآن والسنة والإجماع فلا لأنه فاسد الوضع بعد ذلك لأن شرط القياس أن لا يكون في الأصول ما يخالفه ولأنه ظني ونسخ المقطوع بالمظنون لا يجوز وأما عدم نسخه لقياس آخر فذلك المعارضة إن كانت بين أصلي القياس فهذا يتصور فيه النسخ قطعاً إذ هو من باب نسخ النصوص وإن بين العلتين فهو من باب المعارضة بين الأصل والفرع لا من باب القياس وهذا خلاف ما في جمع الجوامع قال في جمع الجوامع وشرحه ويجوز على الصحيح النسخ للنص بالقياس لاستناده إلى النص فكأنه النسخ . وقيل لا يجوز حذراً من تقديم القياس على النص الذي هو أصل له في الجملة أهـ أي وإن لم يكن أصلاً له في مسائلنا لكن القاضي ذكرها لأنصارى أيد ما قاله الشيخ أبو إسحاق الشيرازي فقال في لب الأصول وشرحه لا ينسخ النص بالقياس فلا يجوز في الأصح حذراً من تقديم القياس على النص الذي هو أصل له في الجملة وعلى هذا جمهور أصحابنا ونقله أبو إسحاق المروزي عن النص وقال القاضي حسين إنه المذهب وقيل وصححه الأصل يجوز لاستناده إلى النص فكأنه النسخ وقيل يجوز بالجلي دون الخفي وقيل غير ذلك (وقال بعض أصحابنا يجوز) النسخ (بالجلي) أي الواضح الظاهر وهو ما قطع فيه بنبي الفارق (دون الخفي) لضعفه بإمكان أن العلة غيرها وفي الناس من قال يجوز النسخ بكل دليل ويقع به البيان والتخصيص (لأن النسخ بيان كالتخصيص فيدخل في ذلك القياس والإجماع وخبر الواحد والفعل فان التخصيص بها جائز عند الجمهور ورد بأنه لا مساواة بين النسخ والتخصيص فان النسخ رفع وإبطال للحكم بعد التعلق والتخصيص بيان محض وقصر لحكم العام على بعض أفرادها فلذا جاز بخبر الواحد والقياس ودليل الفعل والإجماع ولا كذلك النسخ بالاتفاق) وهذا خطأ لأن القياس إنما يصح إذا لم يعارضه

نص أى دليل من كتاب أو سنة أو إجماع (فإن كان هناك نص مخالف للقياس لم يكن للقياس حكم) بل يبطل القياس فى نفسه لزوال شرطه وأما إن عارض قياساً آخر فلا يخلو إما أن يكون المتأخر مساوياً للتقدم أو أدنى أو أجلى ويمتنع النسخ فى الأول لامتناع الترجيح بلا مرجح وفى الثانى لاستلزامه تقديم المرجوح على الأرجح وأما الثالث فيصح أن يكون ناسخاً كذا فى نهاية السؤل وفى سلم الوصول وأما القياسان المتعارضان فالظاهر أن متقدم الأصل منسوخ بمتأخره كيف لا والأصل المتقدم كان دالاً على حكم الفرع بواسطة العلة وكذا الأصل المتأخر دل على ضد ذلك الحكم فيه بواسطة علة غاية ما فى الباب أن دلالتهم ظنية والقياس إنما هو كاشف عن هذه الدلالة فهذا بالحقيقة يرجع إلى انتساح النص المظنون بالنص فالنسخ الآخر مثله فى بعض مدلوله لكن هذا الانتساح كان من قبل فى زمانه الشريف ولا يجوز العمل بقياس منسوخ بحال لكونه منسوخاً من زمن الشارع وبقاء معارضه فى نظر الشارع وإنما علم هذا الانتساح الآن وهذا بعينه كما إذا انتسخ نص بنص فقد ارتفع حكم المنسوخ من الأصل وأن خفى على المجتهدين برهنة من الزمن ثم ظهر هذا كله ظاهراً إلا أنه لم ينقل عن الصحابة فى مناظراتهم ترجيح القياس بتقدم أصل أحدهما على الآخر فتدبروا صادقاً والله أعلم بأسراره وأحكامه اه منه نقلاً عن الفواتح ثم قال الشيخ بخيت فى سلم الوصول متى قلنا إن القياس مظهر وكاشف للحكم لا مثبت له كان هو والاجماع سواء إلى آخر ما قدمناه عنه فى فصل عدم جواز نسخ القياس

(فصل) ولا يجوز النسخ بأدلة العقل لأن دليل العقل ضربان ضرب عن لا يجوز أن يرد الشرع بخلافه (وذلك مثل ما دل عليه العقل من نفي الخلق عن ذاته وصفاته ووجوب اتصافه بصفات الكمال وتنزهه عن النقائص) فلا يتصور نسخ الشرع له وضرب يجوز أن يرد الشرع بخلافه وهو البناء على حكم الأصل (من براءة الذمة من التكليف ثم جاء الشرع بأشغال ذمم المكلفين بها فهذا الضرب من دليل العقل لا يجوز النسخ به (وذلك)

لأن البقاء على حكم الأصل (إنما يوجب العمل به عند عدم الشرع فاذا وجد الشرع بطلت دلالته فلا يجوز النسخ به) وفي جمع الجوامع بعد أن عرف النسخ قال فلا نسخ بالعقل وقول الامام الرازي من سقط رجلاه نسخ غسلها في طهارته مدخول أى فيه عيب حيث جعل رفع وجوب الفصل بالعقل لسقوط محله نسخا فانه مخالف للاصطلاح وكأنه توسع فيه أى فى النسخ حيث أراد به مطلق الرفع وهو اعتذار عن الامام وكان المناسب التعبير بما يفيد الجزم لأن مقام الإمام ينبو عن عدم معرفة اصطلاح القوم اه شرح الجلال وحاشية العطار .

(باب ما يعرف به الناسخ من المنسوخ) (اعلم أن النسخ قد يعلم بصريح النطق كقوله عز وجل الآن خفف الله عنكم) فإنه يقتضى نسخ ثبات الواحد للعشرة وقد تقدمت الآية (وقد يعلم بالاجماع على خلاف ماورد من الخبر فيستدل بذلك على أنه منسوخ) فالاجماع على أن له نسخا لا أنه هو الناسخ (لأن الأمة لا تجتمع على خلاف ماورد من الخبر) كاجماع الصحابة على نسخ وجوب صوم عاشوراء بصوم رمضان ونسخ الحقوق المتعلقة بالمال سوى الزكاة قال الزركشى وكذا حديث من غل صدقته فقال صلى الله عليه وسلم أنا آخذها وشطر ماله فان الصحابة ثبتت على ترك استعمالهم لهذا الحديث فدل ذلك على نسخه وكحديث قتل شارب الخمر فى الرابعة وهو ما رواه أبو داود والترمذى من حديث معاوية من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فى الرابعة فاقتلوه وقال النووى فى شرح مسلم دل الاجماع على نسخه وان كان ابن حزم خالف فى ذلك بخلاف الظاهرية لا يقدح فى الاجماع فيستدل بذلك على أنه منسوخ لأن الأمة لا تجتمع على الخطأ) وقد ورد نسخ قتل شارب الخمر وهو ما رواه البزار فى مسنده من رواية محمد بن اسحاق عن محمد ابن المنكدر عن جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فاجلدوه فان عاد فاجلدوه فان عاد فى الرابعة فاقتلوه فأنى بالنعيمان قد شرب الرابعة فجلده ولم يقتله فكان ذلك نسخا للقتل

قال البزار لا تعلم أحدا حدث به إلا ابن اسحاق وذكره الترمذي تعليقا من حديث أبي اسحاق ثم قال وكذلك الزهري عن قبيصة بن ذؤيب عن النبي صلى الله عليه وسلم نحو هذا قال فرجع القتل وكانت رخصة انتهى (وقد يعلم النسخ) بتأخير أحد اللفظين عن الآخر في النزول في التلاوة (مع التعارض) الذي يمكن معه الجمع بينهما (وذلك ما روى أنه) صلى الله عليه وسلم قال الثيب بالثيب) يعني حذنا الثيب بالثيب (جلد مائة والرجم) عن عبادة بن الصامت قال: قال: رسول الله صلى الله وسلم خذوا عني فقد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم رواه مسلم (ثم روى أنه رجم ماعزا ولم يجلده فدل على أن الجلد منسوخ والقصة في الصحيحين).

قال الشيخ الآمدي وأما أن علم اقترانهما مع تعذر الجمع بينهما فعندي أن ذلك غير متصور الوقوع وإن جوزوه قوم وبتقدير وقوعه فالواجب أما الوقف عن العمل بإحدهما أو التأخير بينهما أن أمكن وكذلك الحكم فيما إذا لم يعلم شيء من ذلك وأما أن كان أحدهما معلوما والآخر مظنونا فالعمل بالمعلوم واجب تقدم أو تأخر أو جهل الحال في ذلك لكن إذا كان متأخرا عن المظنون كان ناسخا وإلا كان مع وجوب العمل به غير ناسخ اهـ (وقد يعلم التأخير في الأخبار بالنطق كقوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزورها) روى مسلم عن بريدة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزورها فإنها تذكر الآخرة وكنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فكلوا ما بدا لكم (ويعلم بأخبار الصحابة أي هذا نزل بعد هذا وهذا روى بعد هذا كما روى أنه كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء بما مست النار) رواه أبو داود والنسائي عن جابر وكقول أبي بن كعب كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم أمر بالفصل رواه أبو داود والترمذي وصححه ومنه ما يعرف بالتاريخ وهو كثير كحديث رواه بن أوس مرفوعا أفطر الحاجم والمحجوم رواه أبو داود والنسائي بين الشافعي أن الثاني

ناسخ الأول من حيث إنه روى في حديث شذاد أنه كان مع النبي صلى الله عليه وسلم زمان الفتح فرأى رجلاً يحتجم في شهر رمضان فقال أنظر الحاجم والمحجوم وروى في حديث ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم صائم فبان بذلك أن الأول كان زمن الفتح في سنة ثمان والثاني في حجة الوداع في سنة عشر (فأما إذا كان روى أحد الخبرين أقدم صحة والآخر أحدث صحة كابن مسعود وابن عباس) فإن ابن مسعود أقدم صحة من ابن عباس رضي الله عنهما لم يجوز نسخ خبر الأقدم بخبر الأحدث لأنهما عاشا إلى أن مات رسول الله صلى الله عليه وسلم فيجوز أن يكون الأقدم سمع ما رواه بعد سماع الأحدث فلا يكون خبر الأحدث ناسخاً له ولأنه يجوز أن يكون الأحدث أرسله عن قدمت صحبته ولا تكون روايته متأخرة عن رواية الأقدم فلا يجوز النسخ مع الاحتمال وأما إذا كان راوى أحد الخبرين أسلم بعد موت الآخر وبعد قصته مثل ما روى طلق بن علي أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن مس الذكر وهو يبنى مسجد المدينة وبناء هذا المسجد كان في السنة الأولى من الهجرة فلم يوجب منه الوضوء وروى أبو هريرة إيجاب الوضوء منه وهو أسلم عام حنين في شرح النووى على مسلم أن أبا هريرة متأخر الإسلام أسلم عام خير عام سبع بالاتفاق اهـ) بعد بناء المسجد فيحتمل أن ينسخ حديث طلق بحديثه لأن الظاهر أنه لم يسمع ما رواه إلا بعد هذه القصة فنسخه ويحتمل أن لا ينسخ لجواز أن يكون قد سمعه قبل أن يسلم وأرسله عن قدم إسلامه (أى اسند المتأخر مرويه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وحذف الصحابي الذي رواه عنه اختصاراً فلا يثبت النسخ بالاحتمال نعم ان وقع التصريح بسماع الصحابي لمرويه من النبي صلى الله عليه وسلم ولم يتحمل شيئاً عن النبي صلى الله عليه وسلم قبل إسلامه مع موت متقدم الإسلام قبل إسلامه المتأخر أو مع العلم بأن المتقدم لم يسمع شيئاً بعد إسلام المتأخر اتجه أن يكون مرويه ناسخاً لمروى متقدم الإسلام وفي مشكاة المصابيح وعن بسرة بنت صفوان بن نوفل قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا مس أحدكم ذكره

فليتوضأ رواء مالك وأحمد وأبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه والدارمى
وعن طلق بن على قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مس الرجل
ذكره بعد ما يتوضأ قال ما هو الا بضعة منه رواء أبو داود والترمذى
والنسائى وروى ابن ماجه نحوه قال الشيخ الإمام محيى السنة هذا منسوخ
لأن أبا هريرة أسلم بعد قدوم طلق وقد روى أبو هريرة عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم اذا أفضى اخذكم بيده الى ذكره ليس بينه وبينها شيء فليتوضأ
رواه الشافعى والدارقطنى ورواه النسائى عن بسرة الا انه لم يذكر ليس بينه
وبينها شيء قال الإمام التوربشقى رحمه الله قوله فى اسلام ابى هريرة وقدوم
دم طلق قول صحيح لا اختلاف فيه فإن طلقا قدم على النبي صلى الله عليه وسلم
وهو بنى مسجد المدينة فى السنة الأولى من الهجرة وأسلم أبو هريرة عام خير
نود ذلك فى السنة السابعة ولكن ادعاء النسخ فيه قول مبنى على الاحتمال واطلاق
النسخ على كتب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق الاحتمال
خارج عن الاحتياط مع ان حديث ابى هريرة قد تكلموا فى اسناده من جهة
يزيد بن عبد الملك النوفلى ولو صح لم يلزم منه النسخ الا ان أثبت هذا القائل
أن طلقا توفى قبل إسلام ابى هريرة أو رجع الى أرضه ولم يتفق له صحبة
بعد ذلك وهو شيء لا سبيل الى إثباته لعدم النقل فيه وما يدرى به لو ان طلقا
سمع هذا الحديث بعد إسلام ابى هريرة وتمام الكلام فى التعليق الصحيح وفيه
أيضاً قال حجة الله على العالمين الشهير بولى الله بن عبد الرحيم قدس الله سره فيما
قاله الإمام محيى السنة فيه نظر لأنه لو صح هذا لصح ان يقال حديث سويد بن
النعمان فى ترك الوضوء مما مسته النار منسوخ بحديث ابى هريرة فى ايجاب
الوضوء مما مسته لأن أبا هريرة قد أسلم بعد خير واما سويد بن النعمان فقد
أسلم قبل خير وروى ما وقع فى طريق خير فإن كان إسلام ابى هريرة
بعد قدوم طلق دليلاً على نسخ ما رواه طلق فينبغى أن يكون إسلام أبى
هريرة بعد سويد بن النعمان أيضاً دليلاً على نسخ ما رواه سويد وإذ ليس
فليس والله أعلم كذا فى الصنفى شرح الموطأ اهـ من التعليق الصحيح وفى جمع

الجوامع وشرحه ولا أثر لموافقة أحد النصين للأصل أى البراءة الأصلية فى أن يكون متأخراً عن المخالف لها خلافاً لمن زعم ذلك نظراً إلى أن الأصل مخالفة الشرع لها فيكون المخالف هو السابق على الموافق قلنا لا يلزم ذلك لجواز العكس وثبت أحد الآيات فى المصحف بعد الأخرى لا أثر له فى تأخر نزولها خلافاً لمن زعمه نظراً إلى أن الأصل موافقة النزول قلنا لكنه غير لازم لجواز المخالفة كما تقدم فى أمد عدة الوفاة وكذا تأخر اسلام الراوى لا أثر له فى تأخر مرويه عما رواه متقدم الاسلام عليه خلافاً لمن زعم ذلك نظراً إلى أنه الظاهر قلنا لكنه على تقدير تسليمه غير لازم لجواز العكس اهـ

(فصل) فأما إذا قال الصحابى هذه الآية منسوخة أو هذا الخبر منسوخ لم يقبل حتى يبين الناسخ لاحتمال أن يكون عن اجتهاد منه ولا يجب علينا تقليده فى اجتهاده بخلاف ما لو قال هذا بعد ذلك أو ورد هذا بعد ذلك فإنه يقبل بالاتفاق لأنه اخبار عدل لا مساغ للرأى فيه (ومن الناس) هم الحنفية (من قال ينسخ بخبره ويقلد فيه) قال الحنفية إن تعيين العدل موثوق به بعد الله بل مقطوع به لأن الناسخ لا يكون الا عن علم بالتاريخ والتعارض فأما الحكم عنده فعلوم بمشاهدة القرائن فحكمه بالنسخ حكم ببصيرة ولا مجال للاجتهاد فاندفع احتمال كونه بالاجتهاد كما اندفع أيضاً أنه انما حكم بالنسخ بحمله المروى على معنى معارض الأول عن اجتهاد فلا يكون ملزماً للغير وذلك لأنه بعيد فان شأن العدل ان يهتم فى أمر النسخ فلا يحكم الا عن بصيرة كما بينا لكن قال الشافعية إذا تعارض المتواتران فقال الصحابى هذا ناسخ احتمال الرد لرجوعه لنسخ المتواتر بالآحاد الذى هو روايته فى قوله هذا ناسخ واحتمل القبول أيضاً لأنه لعل الناسخ المتواتر الذى قال فيه الصحابى انه ناسخ والآحاد الذى هو روايته دليل للنسخ وما لا يقبل ابتداء قد يقبل ما لا كشاهدى الإحصان فإن الشهادة لا تقبل ابتداء وتقبل لترتب الرجم وكما فى شهادة القابلة فانها لا تقبل لإثبات النسب ابتداء ولكن تقبل

في إثبات الولادة ثم ترتب عليه النسب فكذا هنا يقبل قول الواحد لإثبات النسخ والناسخ هو المتواتر ان كان لا ينسخ ابتداء قال في مسلم الثبوت وشرحه في المتواترين اذا تعارضا النسخ لازم عن اجتهاد والا لزم كون أحدهما خطأ فالإخبار من الصحابي ليس نسخا ولا بيان السبق فما حكم عليه بالنسخة مؤخر والآخر مقدم وأخبره بالسبق يقبل اتفاقا فكذا هذا فان قبل لعل الصحابي إنما حكم بأنها متعارضان عن اجتهاد قلنا أولئك التعارض لا يكون الا لتعيين المعنى عنده بالسمع أو مشاهدة القرائن فيقبل وثانيا أن حكمه بالنسخ انما يكون لعله بالسبق والحق فيقبل قوله فيه فان ظهر التعارض يحكم بالنسخ وقبول الكلام ومن هاهنا تبين ان قبول إخبار الصحابي بالنسخ هو المقبول وابن الحاجب محجوب عنه فتوقف فيه ولم يكن له ذلك اه سلم الوصول (ومنه) اي من الخفية (من قال) هو الإمام ابو الحسن الكرخي إن ذكر الناسخ وعينه لم يقلد فيه بل ينظر فيه لاحتمال ان يكون قاله عن اجتهاد (وان لم يذكر الناسخ) ويعينه (نسخ وقلد فيه) فانه لولا ظهور النسخ فيه لما أطلق النسخ اطلاقا وقد علمت أن مذهب الخفية وجوب الأخذ بقوله مطلقا عين الناسخ أو لم يعينه وأما قول الراوي هذا هو الناسخ لما علم أنه منسوخ ولم يعلم ناسخه فهو مقبول باتفاق عند الخفية والشافعية كذا في سلم الوصول وفي التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من مقدمة ابن الصلاح للحافظ زين الدين عبد الرحيم العراقي .

وحكى صاحب المحصول عن الكرخي يكتفى أنه إخبار بالنسخ اذ لولا ظهور النسخ فيه لم يطلقه وما ذهب اليه الكرخي هو الظاهر وفي عبارة الشافعي ما يقتضي الاكتفاء بذلك فانه قال ولا يستدل على الناسخ والمنسوخ الا بنجر عن رسول الله صلى عليه وسلم او بوقت يدل على ان أحدهما بعد الآخر او بقول من سمع الحديث او العامة هكذا رواه البيهقي في المدخل باسناده الى الشافعي فقوله او بقول من سمع الحديث اراد به قول الصحابي مطلقا لا قوله هذا متأخر فقط لأن هذه الصورة قد دخلت في قوله او بوقت

يبدل على أن أحدهما بعد الآخر والله أعلم اهـ فالبيان الصريح إنما يرجع في النسخ إلى نقل صريح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن صحابي يقول آية كذا نسخت آية كذا قال وقد يحكم به عند وجود التعارض المقطوع به مع علم التاريخ ليعرف المتقدم والمتأخر ولا يعتمد في النسخ قول عوام المفسرين بل ولا اجتهاد المجتهدين من غير نقل صريح ولا معارضة بينة لأن النسخ يتضمن رفع حكم وإثبات حكم تقرر في عهده صلى الله عليه وسلم والمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأي والاجتهاد قلل والناس في هذا بين طرفي نقيض فمن قائل لا يقبل في النسخ أخبار الآحاد والعدول ومن متساهل يكتفي فيه بقول مفسر أو مجتهد والصواب خلاف قولهما اهـ اتقان للسيوطي (والدليل على أنه لا يقبل هو أنه يجوز أنه قد اعتقد النسخ بطريق لا يوجب النسخ ولا يجوز أن يترك الحكم الثابت من غير نظر وبالله تعالى التوفيق) ورد بأن هذا الاحتمال غير ثابت فلا يعارض الظهور فيحتمل الأخبار على ظاهره حتى يثبت خلافه ولو كان مجرد الاحتمال قادحا في الاستدلال لبطلت الاستدلالات كلها ولا تنس ما تقدم

(باب الكلام في نسخ بعض العبادات والزيادة فيها) (إذا نسخ) الشارع (شيئا يتعلق بالعبادة) سواء كان شرطاً لها كالوضوء للصلاة أو جزءاً منها كركعة منها كان ذلك ذلك نسخاً لذلك الجزء أو الشرط اتفاقاً بين الحنفية والشافعية (ولم يكن ذلك نسخاً للعبادة) بأجمعها عند الشافعية لأن الصلاة لازالت واجبة بالوجوب الأول وإنما النسخ حصل لذلك الجزء والشرط بخصوصه ولأنه لو كان نسخاً للعبادة بأجمعها لافتقرت في وجوبها إلى دليل آخر غير الأول وأنه باطل بالاتفاق (ومن الناس من قال) وهم الحنفية (أن ذلك) أي نسخ الجزء والشرط (نسخ للعبادة) بأجمعها إلى بدل وهو الناقض وذلك لأن الواجب كان هو الكل ولا وجود له ولا صحة له شرعاً بدون جزئه أو شرطه شرعاً وبعد نسخ الجزء أو الشرط صار الباقي موصوفاً بالصحة والإجزاء بدون ذلك الجزء وبدون ذلك الشرط بعد أن كان لا يصح بدون

ذلك الشرط وبعد أن كان لا يصح بدون جزئه أو شرطه فقد ارتفع حكمه وثبت حكمه والصحة والإجزاء من الأحكام الشرعية فإن قيل لو كان نقص ركعتين من الظهر مثلاً أو بعض شرطها الذي هو الطهارة نسخاً لوجوب الركعات الباقية لافتقرت الركعات الباقية بعد النقص في وجوبها إلى دليل آخر للوجوب والتالي باطل للاجماع على أن الباقي لا يفتقر إلى دليل ثابت على وجوبه أجيب بأن وجوب الباقي بعد النقص عين وجوبه الأول وإنما الذي ارتفع بالنقص هو حرمة الاقتصار على الباقي وعدم اجزائه وكفايته في سقوط التعبد إلى جواز الاقتصار عليه واجزائه وصحته وكفايته في سقوط التعبد وعلى هذا لا معنى لتفصيل عبد الجبار الآتي بين الجزء والشرط لاستوائهما في ارتفاع تحريم المشروع بدونهما بعد أن كان محرماً (ومن الناس من قال) هو القاضي عبد الجبار المغربي (إن كان ذلك) المنسوخ (بعضاً من العبادة كالركوع والسجود من الصلاة كان ذلك نسخاً لها) لأن العبادة هي المجموع من الأجزاء لا مجرد الباقي منها فالنزع في نسخها بمعنى ارتفاع جميع أجزائها ولا فارق ارتفاع الكل بارتفاع جزئه ضروري ولا شك في ارتفاع وجوب الأربع بارتفاع وجوب ركعتين (وإن كان) المنسوخ (شيئاً منفصلاً عنها كالطهارة لم يكن ذلك نسخاً لها وقال بعض المتكلمين إن كان ذلك) المنسوخ (مما لا تجزى العبادة قبل النسخ إلا به) المراد نقص ما يتوقف صحة المشروع عليه داخلاً كان فيه أو خارجاً عنه (كان) نسخه (نسخاً لها سواء كان جزءاً منها أو منفصلاً عنها) وإذا كان مما تجزى العبادة قبل النسخ مع عدمه كالوقوف على يمين الإمام ودعاء التوجه وما أشبه ذلك) مما لا يتوقف عليه صحة المشروع (لم يكن ذلك) أي نسخه (نسخاً لها) قال السبكي وقد يقال إن قلنا العبادة مركبة من السنن والفرائض كان القول بأن نقصان السنن نسخ لها كالقول في نقصان الجزء وإن قلنا مختصة بالفرائض فلا ووضع الفقهاء يدل على أنها مركبة من الفرائض والسنن جميعاً حيث يذكرون في صفة الصلاة سننها وحيث يقولون باب فرائض الصلاة وسننها

قال ابن أمير حاج والتحقيق أن العبادة مركبة من الأجزاء الداخلة المقومة

لما هيتهما والسنن وما جرى مجراها من المستحبات والآداب إنما هي أوصاف خارجة عن حقيقتها موجبة مراعاتها لها صفة كمال خارجي وذكر السنن في صفة الصلاة وإضافتها إليها لا يدل على أنها مركبة منها ومن القرائض لأن مرادهم بالصفة كيفية إيقاعها في الخارج على الوجه الأكمل لا بيان الحقيقة من حيث هي والإضافة قد تكون بأدنى ملائمة ولا شك في أن نسخ العبادة بنسخ سننها بعيد جدا ومن ثمة كان الاتفاق على أن نسخها لا يكون نسخا للعبادة والله سبحانه وتعالى أعلم اهـ من التقرير والتحجير (والدليل على أن ذلك) أي نقص الجزء والشرط (ليس بنسخ) للعبادة بأجمعها (أن الباقي) بعد النسخ (من الجملة على ما كان عليه) من وجوبه بالوجوب الأصلي ولم يتجدد له وجوب وهذا مسلم لكن هم يقولون إن للعبادة حكما شرعيا وهو تحريمها بدون الجزء والشرط كالركعتين والطهارة وقد ارتفع ذلك الحكم بحكم آخر وهو جوازها وصحتها ووجوبها بدون الجزء والشرط ولا معنى للنسخ سوى هذا (فلم يحز أن يجعل منسوخا كما لو أمر بصوم وصلاة ثم نسخ أحدهما) فلا يكون نسخ أحدهما نسخا للآخر وفيه أن هذا قياس مع الفارق فإنه لا خلاف في أن العبادة المستقلة نسخها وحدها لا يوجب نسخ الأخرى لأنه لا يوجب تغييرا في الأخرى من أجزاء وصحة إلى عدم أجزاء وحرمة بخلاف ما نحن فيه كما علمت.

﴿فصل إذا زاد﴾ الشارع (في العبادة شيئا) جزءا أو شرطا متأخرا عن المزيد عليه بزمان يصح القول بالنسخ فيه كزيادة ركعة في الفجر والتغريب في الحد والطهارة في الطواف ووصف الرقبة في الإيمان فهل هذه الزيادة رفعت حكما شرعيا وهو حكم المزيد عليه فتكون نسخا أو لم ترفع حكم المزيد عليه فلا تكون نسخا فلو رفع الاتفاق على أنها ترفع حكما شرعيا لوقع الاتفاق على أنها نسخ ولو وقع الاتفاق على أنها لا ترفع حكما شرعيا لوقع الاتفاق على أنها ليست نسخا فالشافعية والحنابلة وجماعة من المعتزلة كالجباي وأبي هاشم وأكثر الأشعرية على أنها لا ترفع حكما شرعيا (ولم يكن ذلك نسخا) للمزيد

عليه وذلك لأن حقيقة النسخ لم توجد في هذه الزيادة لأن حقيقة رفع
وتبديل الحكم الشرعي والزيادة تقرير للحكم الشرعي وضم حكم آخر إليه
والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخاً ألا ترى أن إلحاق وصف الإيمان
بالرقبة لا يخرجها عن أن تكون مستحقة الاعتاق في الكفارة وإلحاق الجلد
بالنفي لا يخرج الجلد عن أن يكون واجباً بل هو واجب بعد إلحاق أيضاً
فيكون وجوب النفي والتغريب ضم حكم آخر إليه وليس بنسخ كوجوب
عبادة مستقلة ولأن المطلق من أنواع العام فيقبل التخصيص بمخصص فإذا
زيد فيعلم أن المراد بالعام هو البعض فيكون تخصيصاً للعام لانسخاً له ولأن
الزيادة على النص لو كانت نسخاً لكان القياس نسخاً لأنه زيادة على النص
واللازم باطل فالملزوم مثله .

(وقال أهل العراق) هم الخنفية (ان كانت الزيادة توجب تغيير حكم
المزيد عليه) كزيادة الجزء والشرط والصفة وهي ترجع في الحقيقة إلى زيادة
شرط فأما زيادة الجزء فكزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين سوطاً
على حد القذف وكزيادة وصف الإيمان في الرقبة وجعل ذلك شرطاً في الاعتاق
و (كإيجاب النية في الوضوء والتغريب في الحد كان ذلك نسخاً) للمزيد عليه
وذلك لأن النص إذا ورد مطلقاً عن زيادة جزء أو زيادة شرط كان دالاً على
الاجزاء سواء كان مع الزيادة أو مجرداً عنها لأن النص مطلق والمطلق يدل
على أفرادها التي مع الزيادة أو مجرداً عنها وليس هناك صارف عنه لأن
الكلام مفروض فيما لا صارف غير هذه الزيادة وهي مفروضة الانتفاء
زمان وجود المطلق فيجب حينئذ حمل النص على إطلاقه والتقييد بجزء أو
شرط ينفيه لأنه يقتضي عدم الاجزاء بدون الجزء أو الشرط فكان هذا التقييد
رافعاً حكماً شرعياً وهو اجزاء الأفراد التي هي مجردة عن التقييد وهذا ظاهر
جداً ولأجل أن الزيادة على هذا الوجه نسخ منعت الخنفية الزيادة بخبر الواحد
على القاطع كالكتاب لما يلزم عليه من انتساح المقتطوع بالمظنون وهو ممنوع
اتفاقاً فمنعوا زيادة التغريب عن الجلد وزيادة عشرين سوطاً على حد القذف

وزيادة وصف الايمان في الرقبة الواجب عتقها في الظهار وزيادة الطهارة للطواف وقالوا لا نسلم أن الزيادة تقرير الأصل لأن فيها معنى النسخ لأنه الإزالة والزيادة أزالته حكم الاعتداد بالمزيد عليه واجزائه وصحته وتوجب استثنائه بدونها وتخرجه عن كونه جميع الواجب وتجعله بعضه وتوجب التأني على المقتصر عليه بعد أن لم يكن آثماً وهذا هو معنى النسخ وعليه ترتب الاثم فإنه تابع للمعنى فإن الكلام في زيادة شرعية منيرة للحكم الشرعي بدليل شرعي متراخ عن المزيد عليه وإذا افادت رفع الحكم الشرعي تكون نسخاً لا تقريراً ولا تخصيصاً وأما موجب عبادة مستقلة فليس بنسخ بالاتفاق لأنها لا توجب تغييراً في العبادة الأخرى وأما التخصيص فهو تصرف في اللفظ ببيان أن بعض ما يتناول اللفظ بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به والتقييد بما لا يتناول الاطلاق لأن الرقبة مثلاً لا تتناول صفة الايمان لأن المطلق هو المتعبر عن اللغات دون الصفات فكان التقييد تصرفاً فيها لم يكن اللفظ متناولاً له فلا يكون تخصيصاً بل يكون نسخاً بإثبات نص ناسخ لحكم الاطلاق وهو الاجزاء بدون صفة الايمان ولا نسلم أن كل زيادة على النص تكون نسخاً بل الزيادة التي تقيده رفع الحكم الشرعي على ما تقدم نسخ والقياس ليس كذلك اذ لا يفيد رفع حكم المقيس عليه أصلاً فلا يكون نسخاً (وإن كان ذلك) أى المزيد عليه (فى نص القرآن) أى المتواتر المفيد للعلم وكذا المشهور المفيد للطمأنينة بالظن لم يحز (بخبر الواحد والقياس) المفيد للظن خلافاً للشافعى فانها لما كانت عنده بياناً محضاً جازت بهما كما ذهب اليه فى تخصيص العام فلا يزداد التعذيب على الجلد والنية بقوله إنما الأعمال بالنيات ولا الترتيب بقوله عليه الصلاة والسلام ابدءوا بما بدأ الله تعالى به وبقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله تعالى صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم رجله ولا الولاء بما روى أنه عليه الصلاة والسلام كان يوالى فى وضوئه أو بقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به فلا يزداد على آية الوضوء ولا تزداد الطهارة عن الحدث على وجه يكون فرضاً بقوله

عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أباح فيه الكلام على آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق ولا الفاتحة ولا التعديل على الصلاة فرضاً ولا الإيمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس فلا يزداد بجميع ما ذكر على المتواتر بحيث يتغير حكمه بأن يزداد به في مرتبة القطع وأما الزيادة عليه به بحيث لا يتغير به حكم المتواتر فجازة بأن يزداد به في مرتبة الظن فيزداد بالنية والترتيب والولاء على آية الوضوء على وجه السنية وتزداد الفاتحة والتعديل على الصلاة على وجه الوجوب والإيمان في الرقبة على السنية والاستحباب وهذا ليس من الزيادة التي يلزم منها النسخ لأننا لم نقل بعدم أجزاء الأصل لولا هذه الزيادة وعلم من هذا أن ما اشتهر عن الحنفية من منع الزيادة على الكتاب وتخصيصه بخبر الواحد والقياس مرادهم به المنع من إلحاق ما ثبت بالآحاد والقياس بالمتواتر في درجته أي المتواتر ولا يمنع هذا بقوله فيما دونها بطريق التكميل فإن المزاخرة لم تقع فيه واعلم أن السنة مع الكتاب على أوجه أحدها أن تكون موافقة له من كل وجه فيكون توارد الكتاب والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتظاferها وثانيها أن تكون ياناً لما أريد بالقرآن تفسيراً له وثالثها أن تكون منشئة لحكم سكت عنه القرآن ولم يتعرض له بنفي ولا إثبات ورابعها أن تكون مضرة لحكمه بأن تكون ناسخة له ولا نزاع في الثلاثة الأولى وأما القسم الرابع فالسنة التي وردت مضرة لحكم القرآن على أقسام لأنها إما أن تكون متواترة سنداً أو عملاً أو مشهورة أو إحادها المتواترة سنداً أو عملاً والمشهورة يجوز أن يكون ناسخة ومضرة لحكم الكتاب والمتواتر والمشهور بعد استقرار ذلك الحكم وتجوز لزيادة بها عليه في مرتبة الكتاب بأن تثبت بها الفرضية والركنية والآخرية وهي الآحاد لا تجوز أن تكون مضرة لحكم المتواتر كتاباً أو سنة ولا المشهور تجوز الزيادة بها على المتواتر في مرتبة الوجوب أو السنية والسنية حسب ما يقتضيه الدليل وبهذا يندفع كثير مما أورد على الحنفية من أنهم ردوا السنة الصحيحة فيه وناقضوا أصلهم وقال بعض المتكلمين إن كانت

الزيادة شرطاً في المزيد بزيادة ركعة في الصلاة والركعة جزء من الصلاة لاشترط
 الا ان يتال إن كل ركعة بالنسبة إلى غيرها من الركعات هي شرط في صحتها
 وبالنظر إلى ذاتها هي جزء من الصلاة وكانت نسخاً وان لم تكن شرطاً في
 في المزيد لم تكن نسخاً والظاهر أن أصل العبارة هكذا ان كانت الزيادة جزءاً
 من المزيد كزيادة ركعة في الصلاة كانت نسخاً وإن لم تكن جزءاً بان كانت
 شرطاً لم تكن نسخاً وهذا القول هو المحكى في الاقوال التي حكاهما الشوكاني
 في إرشاد الفحول وأما ما حكاه المصنف فليس بموجود فيها قال في إرشاد
 الفحول الثالث التفصيل بين الشرط فلا يكون نسخه نسخاً لها واليه ذهب القاضى
 الجزء كالتيام والركوع في الصلاة فيكون نسخه نسخاً لها واليه ذهب القاضى
 عبد الجبار ووافقه النزالي وصححه القرطبي قالوا لأن الشرط خارج عن ماهية
 المشروط بخلاف الجزء (والدليل على ما قلناه هو ان النسخ هو الرفع والإزالة
 وهذا لم يرفع شيئاً ولم يزله فلم يكن ذلك نسخاً) قد علت مما تقدم انه رفع وازال
 حكماً شرعياً فكان نسخاً وفي نزعة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر الخطاب
 في هذه الأمثلة يعنى النية في الوضوء وزيادة ركعة في الصلاة اقتضى الوجوب
 والإجزاء فالواجب باق قبل الزيادة وبعدها وانما ارتفع الإجزاء وهو بعض
 مقتضيات اللفظ فهو كرفع المفهوم وتخصيص العموم وكل منهما لا يسمى
 نسخاً إلا على اصطلاح السلف كما اسلفناه عن المحقق ابن القيم اه وهذا
 مردود فانهم صرحوا بأن قصر العام على بعض افراده إذا تراخى عن وقت
 الحاجة والعمل كان نسخاً لا تخصيصاً وفي جمع الجوامع ويجوز نسخ الفحوى
 أى مفهوم الموافقة بقسميه الأولى والمساوى دون أصله أى المنطوق كعكسه
 أى نسخ أصل الفحوى دونه على الصحيح فيهما وقيل لا فيهما فقد سمي
 رفع المفهوم نسخاً على اصطلاح المتأخرين أيضاً وفيه أيضاً يجوز نسخ المخالفة وان
 تجردت عن أصلها لا نسخ الأصل دونها في الأظهر فكل ذلك قد سمي نسخاً
 على اصطلاح المتأخرين أيضاً لأن تعريفهم للنسخ صادق عليه فانه رفع حكم
 شرعى بدليل شرعى متراخ عنه وهذا كذلك وليس هناك تقييد بأن لا يكون

المرفوع بعض مواجب اللفظ فتنبه .

(باب القول في شرع من قبلنا وما ثبت في الشرع ولم يتصل بالامة)
 (اختلف أصحابنا في شرع من قبلنا على ثلاثة أوجه فمنهم من قال ليس) شرع
 من قبلنا (بشرع لنا) بل شريعة كل نبي تنتهي بوفاته أو بعثة نبي آخر وذلك
 لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا أى طريقا واضحا يجرؤون عليه
 وهذا يقتضى أن يكون كل نبي داعياً لشريعته وأن تكون كل أمة مختصة
 بشريعة جاء بها نبيها ولأن الأصل في الشرائع الماضية الخصوص إلا بدليل
 لأن بعث الرسل ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانها فاذالم تجعل شريعة
 الرسول منتهية ببعثة رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع مستأنف لم يكن في
 بعثه فائدة ويؤيده اختصاص شريعة بعض الأنبياء السالفة بمكان معين كشعيب
 وموسى عليهما السلام بعثا في زمان واحد في مكانين معينين فان شريعة
 شعيب مختصة بأهل مدين وأصحاب الأيكة وشريعة موسى مختصة ببنى اسرائيل
 ومن بعث اليهم وعلى هذا لا يجوز العمل بها الا ما قام الدليل على بقائه وهذا
 المذهب مبنى على أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن متعبداً بشرائع من قبلنا وأن
 شريعة كل نبي تنتهي بوفاته أو ببعثة نبي آخر وهو مذهب اكثر المتكلمين
 وطائفة من الحنفية واصحاب الشافعى (ومنهم من قال هو شرع لنا الا ما ثبت
 نسخه) فكل شريعة تثبت انبي ففى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة
 حتى يقوم الدليل على النسخ واستدلوا على ذلك بقوله تعالى (أولئك الذين هدى
 الله فبهداهم اقتده) والهدى اسم للإيمان والشرائع بدليل ان الله تعالى وصف
 المتقين بالإيمان واقام الصلاة وايتاء الزكاة فى قوله عز من قائل هدى للمتقين
 الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وما رزقناهم ينفقون ، ثم قال أولئك
 على هدى من ربهم ، والاقتداء افتعال من قدى يقتدو قدوا اذا تبع اثره والهاء
 للسكت يوقف عليها فى الوقف وتسقط فى الوصل وقوله إنا انزلنا التوراة
 فيها هدى ربهم ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا والنبي صلى الله عليه وسلم
 من جملتهم فوجب عليه الحكم بها وقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق

مصدقاً لما بين يديه اى القرآن مبين بهذا اذا الاصل فى شرائع الرسل الموافقة
الا اذا ظهر تغير حكم بدليل النسخ ومن الاحاديث قوله صلى الله عليه وسلم
من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها اقم الصلاة لذكرى وهذا
خطاب لموسى عليه السلام ومنها امر التوراة فى رجم الزانين ومنها انه
قضى فى السن بالقصاص وقال كتاب الله القصاص وليس فى القرآن قصاص
الا قوله تعالى السن بالسن وهذا المذهب مبنى على ان النبي صلى الله عليه
وسلم وأمة متعبدون بشرح من تقدم وأن شريعة كل نبي بأقية فى حق من بعده
الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الاتساح وهو مذهب طائفة من الحنفية
وعامة اصحاب الشافعى وطائفة من المتكلمين وعلى القول بأننا متعبدون بشرع
من قبلنا اختلف فى تعيين ذلك الشرع بتعيين من نسب اليه فقول هو نوح
لقوله تعالى شرع لكم من الدين الآية وقيل ما ذكره بقوله (ومنهم من قال
هو شرع ابراهيم صلوات الله عليه وحده شرع لنا دون غيره) لقوله تعالى
(إن أولى الناس يا ابراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي وقوله تعالى ان اتبع ملة
ابراهيم حنيفاً ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه) (ومنهم من قال
شرع موسى شرع لنا الا ما نسخ بشريعة عيسى صلوات الله عليه) لقوله انا
أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا) ومنهم من قال
شريعة عيسى صلى الله عليه وسلم شرع لنا دون غيره (قال فى البرهان وصار
طائفة ممن ينتمون الى التحقيق انه صلى الله عليه وسلم كان على شريعة عيسى عليه
السلام فانها آخر الشرائع قبل شريعته عليه السلام وكان الخلق كافة مكلفين بها
وكان صلى الله عليه وسلم من المكلفين بها وهذا غير سديد من جهة انه لم يثبت عندنا
أن عيسى كان مبعوثاً الى الناس كافة ولو ثبت بعثه اليهم فقد كانت شريعة
دارسة الاعلام مؤذنة بالانصرام والشرائع اذا درست سقط التكليف بها اهـ .
عطار) قال الشيخ الامام رحمه الله ونور ضريحه والذي نصر فى التبصرة ان
الجميع شرع لنا الا ما ثبت نسخه والذي يصح عندى الآن أن شيئاً من ذلك ليس
بشرع لنا والدليل عليه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرجع فى شيء

من الأحكام ولا أحد من الصحابة الى شيء من كتبهم ولا الى خبر من أسلم
منهم) كعبد الله بن سلام فلو كان متعبدا بها للزمه مراجعتها والبحث عنها
ولكان لا ينتظر الوحي ولا يتوقف في الظهار والمواريث ونحوها ولم يعهد
منه ذلك الا في آية الرجم ورجوعه اليها انما كان لإلزام اليهود حيث أنكروا
وجدان وجوب الرجم في التوراة فأقيمت الحجة عليهم بوجود ذلك فيما في
أيديهم وأن الحكم فيها موافق لشريعتنا ووضح بهتهم وعنادهم ولم يكن ذلك
رجوعا بل يتعين أن يكون بوحى لتتدر الوصول الى ما في التوراة لعدم
اتصال السند عن الثقات كما ذكره القرافى بل قد أخبر الله تعالى بتحريف
أهلها وتبديلهم (ولو كان ذلك شرعا لنا لبحثوا عنه ورجعوا اليه ولما لم يفعلوا
ذلك دل على ما قلنا) وقد رأى النبي صلى الله عليه وسلم يوما عمر بيده قطعة من
التوراة فغضب فقال ما هذا ألم آت بها بيضاء ونقية لو أدركنى موسى
حيا ما وسعته الا اتباعى وقال عليه الصلاة والسلام بعثت الى الأحمر والأسود
وكل نبي بعث الى قومه فدل ذلك على أن كل نبي يختص بشرعه ومشاركتنا
تمنع الاختصاص وأما الآيات التي مرت من قوله تعالى إن أولى الناس
بإبراهيم الآية وقوله أن اتبع ملة إبراهيم وقوله انا أنزلنا التوراة فالمراد بها
وجوب المتابعة في الأشياء التي لم تختلف باختلاف الشرائع وهى اصول
الديانات والكليات الخمس اى حفظ النفوس والعقول والأموال والأنساب
والأعراض وهذه كلها مما علم الحكم فيها بطريق صحيح بل ان شرعنا جاء في
ذلك كله موافقا لما كانت عليه الشرائع قبله هذا وفي مسلم الثبوت وشرحه
المختار انه صلى الله عليه وسلم متبعد بشريعة من قبله قبل البعثة لا بعد
البعثة ونحن متبعون بشرع من قبلنا قبل البعثة وبعدها ويجب علينا العمل
به ما لم يظهر ناسخ لكن على انه شرع نبينا لا على انه نبي آخر وعليه جمهور
الحنفية والمالكية والشافعية وعن الأكثرين المنع عن التقيد به عقلا كما عليه
المعتزلة او شرعا كما عليه أهل السنة وعلى المنع القاضى ابو بكر الرازى
وصاحب المحصول والآمدى وطريق ثبوته عند الحنفية قصص الله او رسوله بأنه

شرع نبى قبلنا بلا انكار لأن التواتر مفقود فى الكتب السابقة وهى غير خالية من التحريف ولا اعتماد على رواة اليهود ولا النصارى لأنهم من اعظم الكذابين يحرفون الكلم عن مواضعه فلا بد من إخبار الله تعالى بوحي متلو أو غير متلو فان قلت فلم لم يعتد بأخبار نحو عبد الله بن سلام فإنه مؤمن تقى لا يحتمل كذبه قلت عبد الله لا يكذب لكن التحريف قد وقع قبل وجوده بعد رفع عيسى أو قبله بقليل فهو لم يتعلم الا التوراة المحرفة من المحرفين فان قلت انه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه صام يوم عاشوراء معتمدا على خبر اليهود وان موسى عليه السلام صامه قلت لعنه أوحى اليه بصدقهم فى الأخبار فانهم اه ويدل على انه لم يعتمد فى ذلك على مجرد خبر اليهود أن صوم يوم عاشوراء كان غرضا قبل فرضية صوم رمضان ونسخت فرضيته بفرضيته على ما هو معروف فى ذلك ومن اجل أن طريق فرضية إخبار الله ورسوله لم يكن شرع من قبلنا أصلا خامسا بل صار داخلا فى الكتاب والسنة لنا أولا ان شرع من قبلنا حكم الله تعالى فيلزم المكلفين الذين رجعوا زمن الخطاب وبعده ما لم يظهر ناسخ يرفعه ولنا ثانيا الاجماع على الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والآنف بالآنف والأذن بالأذن والسن بالسن على وجوب التقصاص فى شرعنا وانا ثالثا ما صح عنه صلى الله عليه وسلم من صوم يوم عاشوراء حين أخبر ان اليهود يصومونه اقامة لسنة موسى عليه السلام وقال انا احق بذلك اه المطلوب كذا فى سلم الوصول

(فصل) ماور به الشرع أو نزل به الوحي على الرسول صلى الله عليه وسلم فعله (ولم يتصل بالامة) ولو واحدا فلم يعلموه (من حكم مبتدأ او نسخ امر كانوا عليه فهل يثبت ذلك فى حق الامة وينعقد سبب الوجود ويدخل وقت التكليف الإلزامى وان لم يتحقق التكليف التنجيزى الذى من شرطه فهم الخطاب كما يتحقق فى النائم ونحوه عند دخول الوقت فيه وجهان من أصحابنا من قال يثبت فى حق الامة) بمعنى الاستقرار فى الذمة لعدم علمهم به

(فإن كان عبادة واجب) عليهم (القضاء ومقتضى من قال لا يجب القضاء)
لعدم ثبوته واستقراره في الذمة وهو قول الجمهور واختاره السبكي تبعاً لابن
الحاجب وهو الصحيح في تحرير الأصول وشرحه التحجير من مذهب الحنفية
والحنابلة ومشى عليه ابن الحاجب وغيره لا يثبت حكم الناسخ في حق الأمة
بعد تبليغه أى جبريل النبي صلى الله عليه وسلم قبل تبليغ النبي صلى الله عليه
الأمة وقبل يثبت قال السبكي والخلاف إذا بلغ جبريل والقاء النبي إلى صلى الله
عليه وسلم وهو في الأرض ولم يتمكن أحد من المكلفين من العلم به وراءه
صور أحداها أن لا ينزل إلى الأرض ولم يبلغ جنس البشر كما إذا أوحى
إلى جبريل ولم ينزل الثانية أن ينزل ولكن لم يبلغه إلى النبي صلى الله عليه
وسلم ولا خلاف في هاتين أنه لا يتعلق به حكم الثالثة أن يبلغ جنس المكلفين
من البشر ولكن في غير دار التكليف كالسماء ثم يرتفع كفرض خمسين
صلاة ليلة المعراج فإنه بلغ النبي صلى الله عليه وسلم ثم رفع فهل يكون نسخاً
فيه نظر يحتمل أن لا يثبت حكمه ويحتمل أن يقال بثبوته وعليه يدل كلام
ابن السمعاني قال ابن أمير حاج لأنه قال رسول صلى الله عليه وسلم قد
عليه واعتقد وجوبه فلم يقع النسخ له إلا بعد علمه واعتقاده اهـ وعليه مشأخنا
كما تقدم في مسألة النسخ بعد التمكن الرابعة أن يبلغ النبي صلى الله عليه
وسلم في الأرض ولا يبلغ الأمة فإن تمكنوا من العلم به ثبت في
حتمهم قطعاً والا فهو محل الخلاف والجمهور أنه لا يثبت لا بمعنى وجوب
الامثال ولا بمعنى الثبوت في الذمة وقال بعضهم يثبت بالمعنى الثاني
كالنائم ولا نحفظ أحداً قال بثبوته بالمعنى الأول اهـ من التحرير وشرحه التقرير
(لأن القبلة قد حولت إلى الكعبة في الصلاة) وهي صلاة الظهر فحولت
القبلة بعد أن صلى بهم ركعتين (فاستداروا ولم يؤمروا بالاعادة فلو كان قد
ثبت في حقهم ذلك لأمروا بالقضاء) ومن ذلك ما في الصحيحين أنه صلى الله
عليه وسلم وقف في حجة الوداع فقال رجل يا رسول الله لم أشعر فخلقت قبل أن
أذبح قال اذبح ولا حرج فساقه إلى أن قال فما سئل يومئذ عن شيء قدم ولا

آخر إلا قال افعل ولا حرج بناء على قول أبي حنيفة تقديم نسك على نسك شرعا مرتين واجب يوجب الإخلال به الدم عملا بما روى ابن أبي شيبة والطحاوي عن ابن عباس من قدم شيئا في حجة أو أخره فلهرق دما فإن ظاهر الحديث أنه إنما سقط الدم لعدم العلم قبل الفعل بوجوب الترتيب كما يصرح به قوله لم أشعر ففعلت كذا أى لم أعلم وجوب ذلك ثم ظهر لى بعد الفعل أنه ممنوع من ذلك ولذا قدم اعتذاره على سؤاله والإلم يسأل ولم يعتذر وعذرهم النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك للجهل به لأن الحال كان في ابتدائه وأمرهم أن يتعلموا منه مناسكهم كذا في التقرير ومن فروع المسئلة أن قتل من لم تبلغه دعوة نبينا وكان على دين نبي لا يعتبر فيه ففي وجوب القصاص وجهان ميان على هذه القاعدة كما في التهمة وأصحهما في الرانعى عدم الوجوب بل يجب دية أهل ذلك الدين وقيل دية مسلم ومنها كما قاله صاحب التهمة صحة تصرفات الوكيل بعد العزل وقبل بلوغ الخبر له ومثله القاضى لكن الصحيح في القاضى النفوذ وفي الوكيل خلافه لأن تصرفات القاضى تكثر غالبا فيعسر تتبعها بالنقض بخلاف الوكيل كذا في التمهيد للجمال الأسنوى .

(باب القول في حروف المعاني) سميت بذلك لأن وضعها لمعان تتميز عن حروف المباني التي بذيت الكلمة عايبها وركبت منها فالهمزة المفتوحة إذا قصد بها الاستفهام أو النداء فهي من حروف المعاني وإلا فهي من حروف المباني (واعلم أن الكلام في هذا الباب كلام في باب من أبواب النحو غير أنه لما كثر احتياج الفقهاء الى معرفة معانيها لكثرة وقوعها في الأدلة (ذكرها الأصوليون) هذا من المصنف بيان لعذر الأصوليين في ذكرهم لها من أنها من مباحث علم النحو (وأنا أشير الى ما يكثر من ذلك ان شاء الله فمن ذلك من ويدخل في الاستفهام والشرط والجزاء والخبر تقول في الاستفهام من عندك ومن جاءك وتقول في الشرط والجزاء من جاءنى أكرمته) ومن عامة في أولى العلم وما عامة في غيرهم والصحيح أن من تعم الذكور والإناث والأحرار والعبيد لفظه وقيل تعم شرعا الذكور والأحرار فقط وشرطها أن تكون شرطية

أو استفهامية فإن كانت نكرة موصوفة نحو مررت بمن معجب لك بحر معجب أى رجل معجب أو كانت موصولة نحو مررت بمن قام أى بالذى قام فإنها لاتعم ونقل القرافى عن صاحب التلخيص أن الموصولة تعم وليس كذلك فقد صرح بعكسه ونقله عنه الاصفهاني فى شرح المحصول اهكذا فى نهاية السؤل للأسنوى وقوله وشرطها أن تكون شرطية واستفهامية هذا موضع اتفاق بين الحنفية والشافعية وانما الخلاف بين أبى حنيفة وصاحبيه فيما لو قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فشاء الكل عتق الكل عند الصاحين وعند أبى حنيفة له أن يعتقهم الا واحدا فنشره ان الصاحين عملا بكلمة العموم وفى من وقالوا ان من للبيان واما حنيفة قال ان من للتبعض لأنها اذا دخلت على ابى ابعاض كما فى قوله كل من هذا الخبز كانت للتبعض لأن البعض هو المتيقن لأن من اذا كانت للتبعض فظاهر وان كانت للبيان فالبعض مراد بإرادة البعض متيقنة وإرادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعض ولذلك اتفقوا على انها للعموم فى قوله عليه الصلاة والسلام من دخل دار أبى سفيان فهو آمن وفى قول من قال من شاء من عبيد عتقه فهو حر فشاءوا جميعا اعتقوا جميعا لأن عتق كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فملى كون من للبيان ظاهر وعلى كونها للتبعض فكل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعض أيضاً وقد صرح صاحب التلويح أيضاً بأن من متى كانت شرطية أو استفهامية تعين ذوى العلم قطعاً وإذا كانت موصولة أو موصوفة ، فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العلم أيضاً وقد يكونان للخصوص وإرادة البعض كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمعون إليك وبناء على ذلك يحمل قول الاسنوى فان كانت نكرة موصوفة الخ على ما إذا كان الصفة غير عامة كالمثال الذى ذكره وكذا يقال فيما اذا كانت موصولة وبذلك يحصل التوفيق بين ما نقله القرافى عن صاحب التلخيص ان الموصولة تعم وقد صرح به ونقله عن الاصفهاني من شرح المحصول اهسلم الوصول ومن فروع المسئلة ما اذا

قال من يدخل الدار من عبيدى فهو حريفتظر إن اتى بالفعل مجزوماً
مكسوراً على أصل التقاء الساكنين عم العتق جميع الداخلين وان اتى به
مرفوعاً عتق الأول فقط هذا هو القياس فيمن يعرف النحو فان لم يعرفه
سئل عن مراده فإن تعذر حملناه على المحقق وهو الموصولة ومنها ما اذا
وقع حجر من سطح فقال إن لم تخبرينى الساعة من رماه فأنت طالق ففتاوى
القاضى الحسين أنها إن قالت رماه مخلوق لم تطلق وان قالت رماه آدمى
طلقت لجواز أن يكون رماه كلب أو ربح كذا نقله عنه الرافعى فى الطرف
السابع من تعليقات الطلاق وأقره ولكن الاكتفاء بلفظ المخلوق مع كون
السؤال بمن الموضوع للعقلاء لا يستقيم ثم السائل بها إنما يجاب بتعيين الشخص
لا بالنوع فان قيل عبر بمن لاستفهام الحال قلنا الإبهام يسوغ التعبير بما لا
يمن وتامه فى التمهيد للأسنوى (ومن عصانى عاقبه وتقول فى الخبر جاءنى
من أحبه ويختص بذلك من يعقل دون من لا يعقل) عدل فى المنهاج عن
التعبير بمن يعقل وان كانت هى العبارة المشهورة الى التعبير بأولى العلم لمعنى
حسن غفل عنه الشارحون ذكره ابن عصفور فى شرح المقرب وغيره وهو
من يطلق الله تعالى كقوله تعالى فمن يخلق كمن لا يخلق أمن يجب المضطر اذا
دعاه وكذلك أى كقوله تعالى قل أى شىء أكبر شهادة قل الله والبارى
سبحانه وتعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فلو عبر المصنف به فى
الموضعين أى فى من وفى أى لكان تعبيراً حسناً شاملاً

(فصل وأى تدخل فى الاستفهام والشرط والجزاء والخبر تقول فى
الاستفهام أى شىء تحبه وأى شىء عندك وفى الشرط والجزاء أى رجل
جاءنى أكرمه وفى الخبر ايهام قام ضربته ويستعمل ذلك فيمن يعقل وفيما
لا يعقل (أى عامة فى كل شىء سواء كان من أولى العلم أو غيرهم تقول
أى رجل جاء وأى ثوب لبسته شرط أى ان تكون استفهامية أو شرطية
فان كانت موصولة نحو مررت بايهام قام أى بالذى قام أو صفة نحو مررت
برجل أى رجل بمعنى كامل أو حالاً نحو مررت بزيد أى رجل بفتح أى أيضاً

او منادى نحو يا ايها الرجل فانها لا تعم اه وفي التمهيد صيغة اى عامة في اولى العلم وغيرهم كذا ذكره جمهور الأصوليين ومنهم الإمام فخر الدين الرازي الا أنها ليست للتكرار حتى لو قال اى وقت كملت رجلا فأنت طالق فكلمته مرات طلقت واحدة وانحلت اليمين بالمرّة الأولى بخلاف كلما ونحوها فانها تقتضى التكرار حتى لو قال كلما كملت رجلا فأنت طالق فكلمته ثلاثا بلفظ واحد طلقت ثلاثاً على الصحيح ولم يعد الفزالي في المستصغى صيغة اى مع ما عده من صيغ العموم اذا علمت ذلك فيتفرع على القاعدة مسائل منها ما لو قال لنسائه ايتكن حاضت فسواحياتها طوالق وقع بحیض كل واحدة منهن على البواقي طلقة كذا ذكره العراقيون ومنهم الشيخ في التنبيه وجزم به ابن يونس وابن الرفعة في الكفاية ومن أمثلة القاعدة أيضاً المسئلة المعروفة لمحمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة رضي الله عنه وهى ما اذا قال اى عبيدى ضربك فهو حر أو قال اى عبيدى ضربته فهو حر وقد أجاب الشاشي صاحب الحلية في فتاوية في المسألتين بالتعميم حتى يعتق جميع الضارين في المثال الأول وجميع المضروبين في المثال الثاني وما قلناه عن الأكثرين في التعليق على الحيض يدل له الثاني وقد سبق عن الفزالي ما حاصله عدم العموم مطلقاً وقال ابن الرفعة في اوائل الطلاق من الكفاية عن تعليق القاضي الحسين انه يعم الضارين والمضروبين بل إن ترتبوا عتق المضروب الأول وإن وقع الضرب عليهم دفعة واحدة تعين العتق في واحد منهم وهذا رأى محمد بن الحسن وفرق بأن فاعل الفعل في الكلام الأول وهو الضمير في ضربك عام لأنه ضمير اى وحينئذ فيكون الفعل الصادر عنه عاماً لأنه يستحيل تعدد الفاعل وانفراد الفعل اذ فعل أحدهما غير فعل الآخر فلماذا قلنا يعم الجميع وأما الكلام الثاني وهو قوله اى عبيدى ضربته فالفاعل فيه وهو تاء المخاطب خاص والعام فيه انما هو ضمير المفعول أعنى الهاء واتحاد الفعل مع تعدد المفعول ليس محالاً فإن الفاعل الواحد قد يوقع في وقت واحد فعلاً واحداً بمفعولين أو أكثر اه وقال الحنفية كما في التتميم والتوضيح

لصدر الشريعة ومنها أى وهى فكرة التعميم بالصفة فإن قال أى عبيدى ضربك فهو حر فضربه عتقوا جميعا وان قال أى عبيدى ضربته فهو خبر لا يمتق الا واحد قالوا لأنه فى الأول وصفه بالضرب فصار عاما فيه وفى الثانى قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لأنه فى الأول وصفه بالضارية وفى الثانى بالمضروية وهناك فرق آخر وهو أن أيا لا يتناول الا الواحد المنكر فى الأول أى فى قوله أى عبيدى ضربك فهو حر لما كان عتقه أى عتق الواحد المنكر معلنا بضربه مع قطع النظر عن النير فيعتق كل واحد باعتبار أنه منفرد فينبذ لا تبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا أى عتق كل واحد وليس البعض أولى من البعض بطل الكلام بالكلية وفى الثانى وهو قوله أى عبيدى ضربته يثبت الواحد ويخير فيه الفاعل اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الأول نحو أيما اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير الأول فإن طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن فيه التخيير فيدل على العموم ونحو كل أى خير تريد هذا نظير الثانى فإن التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من أكل كل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير بالعرف اهـ (فصل وما تدخل للنفي) عاملة نحوها هذا بشرا وغير عاملة نحو وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله (والتعجب والاستفهام) والشرط والجزاء (تقول فى النفي ما رأيت زيدا وفى التعجب تقول ما احسن زيدا) فما نكرة ثامة مبتدأ وما بعدها خبره وفى الاستفهام ما عندك ويدخل فى الاستفهام عما لا يفصل وقد قيل انه يدخل ايضا لما لا يفصل كقولة تعالى والسماء وما بناها والارض وما طحاها ونفس وما سواها اى ومن بناها والا كثرون من اهل اللغة على ان ما عاملة فى اولى العلم وغيرهم وقال بعض اهل اللغة انها عامة فى غير اولى العلم وفى التمهيد فى بحث عموم من وما فى التفريع على ذلك ومنها اذا ارضى بما تحمله هذه الشجرة والجارية ولم يبين مدة الاستحقاق فإنه يعطى له حمل يحدث دون حمل موجود ولكن هل يعطى له الحمل الاول

خاصة لأنه المحقق أم يستحق الجميع لأن اللفظ يصدق عليه فيه نظر ويتجه تخريجه على أن ما الموصولة للعموم أولا ومنها لو كان في يد شخص عين فقال وهبنيها ابني واقبضنيها في صحته وأقام بذلك بينة فأقام باقي الورثة بينة بأن الأب رجع فيها وهبه لابنه ولم تذكر البينة ما رجع فيه قال الغزالي في فتاويه لا تنزع العين من يده بهذه البينة لاحتمال أن هذه العين ليست من المرجوع فيه ونقله عنه في آخر الهبة من زوائد الروضة واقره ولا شك أنه يحتمل أيضا كونها نكرة موصوفة وغير ذلك ومنها ما لو قال غصبك ما تعلم فإنه لا يلزم شيء لأنه قد ينصب نفسه فيحسبه كذا ذكر في كتاب الاقرار من زوائد الروضة عن الأصحاب لكنه ذكر بعده ما يشكل عليه فقال غصبك شيئا ثم قال أردت نفسك لم يقبل ومنها ما اذا قال إن كان ما في بطنك ذكرا فطالق طلقة وان كانت اثنى فطلقتين فولدتها فانه لا يقع عليها طلاق لأن الذي في بطنها ليس ذكرا ولا اثنى بل منقسم اليها هكذا قالوا وهو ماش على الصحيح في كون ما للعموم فان قلنا لا تتم فقد علق على صفتين ووجدتا فتقع الثلاث اهـ

(فصل) ومن تدخل لا ابتداء الغاية غالبا أى لا ابتداء ذى الغاية والمراد بها المعنى وهو المساقاة بتمامها أو الإضافة لأدنى ملابسة والا فالغاية أمر بسيط لا ابتداء له وهى لا ابتداء الغاية فى المكان نحو من المسجد الحرام والزمان نحو من أول يوم أو غيرهما نحوائه من سليمان و(التبويض) قال الرضى الفرق بين من الابتدائية والتبويضية ان من الابتدائية تعرف بأن يحسن فى مقابلتها الى أو ما يفيد فائدتها نحو أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لأن معنى أعوذ به ألتجئ فالباء هنا افادت معنى الانتهاء والتبويضية تعرف بأن يكون هناك شيء ظاهر هو بعض المجرور نحو خذ من أموالهم صدقة أو مقدرة نحو من الدراهم أى من الدرهم شيئا وقال المبرد والرخشى أن أصل من التبويضية ابتداء الغاية لا الدراهم فى قولك اخذت من الدراهم مبدأ الأخذ اهـ وفى حاشية العطاء علامة من التبويضية أن يسد بعض مسدها

التبعيض فيها لا يتميد بالانصف فما دونه فلو قال بع من عبيدى ما شئت فليس للوكيل ان يبيع جميعهم بل له ان يبيعهم الا واحدا باتفاق الاصحاب وهذا يناظر الاستثناء فان الغالب استثناء الأقل واستبقاء الاكثر ولكن لو قال عشرة الاتسعة صح وجعل مقرا بدرهم قاله الكمال اه وفي فروع المسئلة ما لو قال لزوجته اختارى من ثلاث تطليقات ماشئت أو طلقى نفسك من ثلاث ماشئت فلها أن تطلق نفسها واحدة أو اثنتين ولا تملك الثلاث ومنها ما لو قال بع من أموالى أو اقبض ماشئت من ديونى جازاه تمهيد (والصلة) أى الزيادة نحو ما جاءنى من رجل وهى تفيد العموم نصا فانه قبل دخولها يحتمل نفي الجنس ونفي الواحدة ولهذا يصح أن تقول بل رجلان ويمتنع ذلك بعد دخول من وإنما سميت من هذه مزيدة مع إفادتها الاستغراق لأنه لا يتنير أصل المعنى باسقاطها لأن النكرة فى سياق النفي تعم وتفيد الاستغراق من هذه زيدت للتخصيص عليه وأما اذا كان مجرورا من الأسماء المقصورة على العموم كاحد وديار فانها تكون لمجرد التأكيذ لا للتخصيص على الاستغراق فان معنى ما جاءنى من أحد وما جاءنى أحد سواء فى التخصيص على العموم (وللا ابتداء تقول سرت من البصرة وورد فى الكتاب من فلان وللتبعيض) حسيأ أو معنويأ (خذ من الدراهم وأخذت من علم فلان) أى البعض من كل (وفى الصلة تقول ما جاني من أحد وما بالربع من أحد)

﴿ فصل وإلى تدخل لا انتهاء الغاية ﴾ أى أنها على مقابلة من (كقولك ركبى الى زيد) فتجعله منتهى مكانك وهذا معناها الحقيقي فى اللغة وفى التمهيد الى موضوع لا انتهاء غاية الشئ وهل يدخل بعدها فيما قبلها فيه مذاهب أحدها لا بل تدل على خروجه عنه وهو مذهب الشافعى والجمهور وكذا صرح به امام الحرمين فى البرهان والثانى أنه داخل فيما قبله والثالث ان كان من جنسه دخل والا فلا نحو بعتك الرمان الى هذه الشجرة ينتظر فى تلك الشجرة هل هى من الرمان أم لا ثم قال اذا علمت ذلك فن فروع المسئلة ما اذا حلف لا تخرج امرأته الى العرس فخرجت بقصده ولم تصل اليه فلا يحنث لأن الغاية

لم توجد وكذا لو انعكس الحال فخرجت لنفیر العرس ثم دخلت اليه بخلاف ما إذا أتى باللام فقال للعرس فانه لا يشترط وصولها اليه بل الشرط أن تخرج له وحده أو مع غيره لأن حرف الناية وهو إلى لم يوجد ووجه التفرقة بين اللام وإلى أن إلى أصل للنائية بخلاف اللام فان أصلها الملك فان تعذر يحمل على ما يقتضيه السياق من التعليل والانتفاء ومنها لو حلف بالطلاق ان يموت فلاناً إلى بيت فلان وعلم أن المبعوث لم يمض فقبل لا يقع الطلاق لأنه يقتضى حصوله هناك والصحيح خلافه لأنه يصدق أن يقال بعثته فلم يمثل ومنها لو وكل رجلاً ببيع عين عشرة مؤجلة إلى يوم الخميس لم يدخل يوم الخميس في الأجل ومنها لو حلف ليقضين حقه إلى رأس الشهر لم يدخل رأس الشهر في اليمين بل يجب تقديم القضاء عليه وقيل يتعين قضاؤه عند رأس الشهر اهـ باقتصار (وقد تستعمل بمعنى مع إلا أنه لا يحمل على ذلك إلا بدليل كقوله عز وجل وأيديكم إلى المرافق) ودليل دخولها الاجتماع قال ابن نجيم في البحر الرائق قال الامام الشافعي رضي الله عنه في الام لا نعلم مخالفاً في إيجاب دخول المرفقين في الوضوء وهذا منه حكاية للاجماع اهـ فتكون إلى بمعنى مع (وزعم قوم من أصحاب أبي حنيفة انه يستعمل في معنى مع على سبيل الحقيقة) هذا القول لا يعرف لأحد من الحنفية والمذكور في كتبهم أن إلى الناية أي دالة على ان ما بعدها منتهى حكم ما قبلها قال في المرأة وشرحها إلى لانتفاء الناية فيحمل إلى على انتهاء الناية إن احتمل صدر الكلام الانتفاء إلى الناية كأجلت مالي عليك إلى شهر فان التأجيل يحتمل الانتفاء إلى شهر وان لم يحتمل الصدر الانتفاء إليها تعلق إلى بمحذوف دل عليه الكلام ان أمكن تعلقه بذلك المحذوف كبعت إلى شهر فان صدر الكلام وهو البيع لما لم يحتمل الانتفاء إلى الناية وقد أمكن تعلق قوله إلى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعت مؤجلاً الثمن إلى شهر وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف يحمل إلى على تأخيره أي تأخير صدر الكلام إن احتمل الصدر التأخير كانت طالق إلى شهر ولا ينوى التجيز ولا التأخير فإن نوى أحدهما فذاك والا يقع بعد

مضى شهر صرفا للاصل إلى الايقاع احترازا عن الإلغاء وقال زفر يقع في الحال لأن التأصيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم بلغو الوصف لأن الإطلاق لا يقبله ثم إن تناول صدر الكلام الغاية تدخل الغاية في المغيا سواء قارن الغاية بنفسها أى كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم كراس السمكة فانه غاية وطرف لها في نفس الأمر أو لا أى لم تقم بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود كالمرافق في قوله تعالى وأيديكم إلى المرافق فان اليد يتناول الابط كما فهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وقد جعلت المرافق غاية لها في التكلم فتفيد إلى إذا كان ما قبلها متناولا للغاية اسقاط ما وراءها إن كان وراءها شيء ، كالمرافق بخلاف الراس إذ ليس وراءه شيء لان الغاية قبل التكلم تدخل في المغيا حينئذ قطعاً فاذا دخله الى جاء الشك في خروجها عنه ولا شك أن الخروج الذي هو ضد الدخول القطعى لا يثبت بالشك وإن لم يتناول الصدر الغاية فلا تدخل الغاية تحت المغيا سواء قامت الغاية بنفسها كحائط البستان فان البستان لا يتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم أو لا كالليل في قوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل فان الصيام لا يتناول الليل إذ مطلقه ينصرف إليه الامساك ساعة بدليل مسألة الحلف وقد جعل الليل غاية له في التكلم فتفيد إلى إذا لم يكن ما قبلها متناولا للغاية مد الحكم إلى الغاية لدخولها في المغيا لان الغاية قبل التكلم لم تدخل في المغيا حينئذ قطعاً فاذا دخلها إلى جاء الشك في دخولها فيه ولا شك أن الدخول الذي هو ضد الخروج القطعى لا يثبت بالشك فان قيل القاعده الأولى تنتقض بقولنا قرأت الكتاب إلى باب القياس فانه يتناول باب القياس ولم يدخل في المغيا وكذا القاعده الثانية تنتقض بقوله تعالى إلى المسجد الأقصى فان مطلق الاسراء لا يتناوله وقد دخل في المغيا قلت عن الأول إن ما ذكرتموه معدول به عن الأولى بقرينة التخيير في ذكر الغاية أو الافتخار بذكر المغيا لأن مقام الافتخار يقتضى عده

من المضي لو قرىء وعن الثاني أن دخوله في المنيا ثبت بالأحاديث لا بموجب إلى فلا تقض اه واختار السكال ابن الهمام أنه لا يفيد حتى وإلى سوى أن ما بعدهما ينتهي حكم ما قبلها ودخوله في حكم ما قبله وعدم دخوله إنما هو بالدليل على ذلك في موارد استعمالها ولا ينافي هذا المذهب الزام الدخول في حتى عند عدم القرينة كما هو قول أكثر المحققين وعدم الزام الدخول في إلى عند عدم القرينة كما هو قول أكثر المحققين أيضاً لأنه أى الزام الدخول وعدمه إيجاب الحمل عند عدم القرينة للأكثرية فيهما حملاً على الأغلب لا مطلقاً ولهما فيجب الحمل على الأغلب عند التردد لا تنفاه القرينة اه (وهذا خطأ) قد علمت مذهب الحنفية بأجمعهم (لأنه لا خلاف أنه لو قال لفلان على من درهم إلى عشرة لم يلزمه الدرهم العاشر) هذه المسألة خلافية بين الإمام وصاحبيه وزفر فالإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول يدخل المبتدأ بالعرف ولا يدخل المنتهى لأنها غاية مد إذ لولاها لما تناول الإقرار العشرة وعندهما يلزمه عشرة لأن العشرة غاية والمعدوم لا يكون غاية لموجود والا وجد الشيء من دون غاية فلا بد من وجوده ووجوده إنما يكون لوجوبه لأنه دين فيجب العاشر لهذا الصارف عما هو أصل الغاية قلنا ليس العاشر غاية في الخارج بل يكفي التعقل للتحديد وجمله غاية والحكم على ما هو محدود في التعقل يلزمه في النمة فاعلم وعند زفر يلزمه ثمانية لعدم دخول المبتدأ والمنتهى وحاجته الأصمعي وقال ما قولك في رجل قال سنى ما بين ستين إلى سبعين أيكون ابن تسع سنين فتحير زفر وقد نسب إلى أبي حنيفة ما نسب إلى الأصمعي غير أنه قال له في الإلزام كم سنك فقال له زفر ما بين ستين إلى سبعين فقال أبو حنيفة سنك إذا تسع سنين وهذا بعيد إذ يعد أن يجيب فيما بين واحدة إلى ثلاث ونحوه بذلك ثم يقال له كم سنك فيجب بلفظ ما بين دون أن يقول خمسة وستين ونحوه مع ظهوره اه وقد ظهر بهذا وما سبق أن مبنى دخول ما بعد إلى فيما قبلها وعدم دخوله ليس إلا لأن الصدر تناوله ورود الإلزام حيثئذ لاوقد عند جواباً فلم يكن ينقطع على أنه روى أنه قال عند إلزام الأصمعي سنى بين

في مثل هذا والذي يتبادر في وجه استحسانه في قول الرجل سنى ما بين
الستين إلى السبعين عرفاً في إرادة الأقل من الأكثر والأكثر من الأقل ولا
عرف في الطلاق إذ لم يتعارف التطليق بهذا أو لا يتناوله لأن إلى بمعنى
مع حقيقة أو ليست بمعنى مع كما يظهر من استدلال المصنف على الحنفية ومبنى
الدخول عند الصاحيين أن العاشر غاية لموجود والمعدوم لا يكون غاية
لموجود وكذا مسألة المرافق الدخول فيها مبنى على القاعدة المارة فلا وجه
للإلزام المذكور (وكذا لو قال لامرأته أنت طالق من واحد إلى ثلاث لم تقع
الطقة الثالثة فدل على أنه للضاية) مسألة الطلاق المذكورة كمسألة الإقرار
السابقة فعند أبي حنيفة لا تقع الطقة الثالثة لأن صدر الكلام لا يتناول
الثالثة فيكون ذكرها لمد الحكم إليها وعندها تقع الثلاث لأنه جعل المشروع
غاية فلا بد من وجوده ليصلح غاية لأن المعدوم لا يصلح غاية للوجود
ووجوده بوقوعه وثبوته فليس عدم الدخول فيها والدخول مبنى على كون
إلى بمعنى مع أو ليست بمعنى مع .

(فصل الواو للجمع والتشريك في العطف) أى لمطلق الجمع ومعنى
الاطلاق عدم التعرض للترتيب وهو تأخر مدلوله زماناً وكما قال بعض
الشافعية وعدم التعرض للمقارنة وهى الاجتماع زماناً كما روى عن الشافعية
في الجديد في اشتراطها الولاء في الوضوء لا التعرض لعدم الترتيب والمقارنة
ومعنى الجمع أعم من أن يكون في الثبوت كما في جملتين لا محل لهما من الاعراب
نحو قام زيد وقعد عمرو أو في الحكم نحو قام زيد وعمرو أو في ذات نحو
قام وقعد زيد بلا دلالة على ترتيب ولا مقارنة وتقييد المصنف بقوله في
العطف يفيدان الواو واو العطف فيخرج واو مع واو الحال فإنهما على المعية
بلا شك قال في مسلم الثبوت وشرحه في الاستدلال على أن الواو لمطلق الجمع
لنا النقل عن أئمة اللغة أنها للجمع المطلق ومنهم سيويه وقد تكرر منه حتى
نقل الاجماع منهم والناقل للاجماع السيرافي والسهلي والفارسي ونوقش فيه
بأنه قد خالف ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الدينوري كذا في بعض

شروح المنهاج ولهذا أورده المصنف بصيغة المجهول ولعل الناقل أراد اجماع الأكثر وعدم الاعتداد بخلاف من خالف لكون الأمر جلياً غير قابل للنقاش فتأمل. ولنا أيضاً عدم صحتها في الجزاء ولو كانت للترتيب لصحت كالفاء فانها لما كانت للترتيب صحت في الجزاء واستدل على المختار أيضاً بلزوم التناقص في تقديم السجود على قول حطة كما في سورة البقرة وإذا قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة وبالعكس أى تقديم الحطة على السجود كما في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً مع اتحاد القصة في السورتين فلو كان الواو للترتيب لزم الخلف قطعاً وبامتناع تقايل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله أى استدل بامتناع هذين التركيبين على تقدير كون الواو للترتيب والالزم التضاد وهما صحيحان قطعاً قالوا وليس للترتيب بل للجمع المطلق اهـ (وقال بعض اصحابنا هي للترتيب) خاصة ونقل واشتهر عن الشافعية ونسب الى الشافعي لكن الإمام نحر الدين الرازي شدد النكير عليه ونسب هذا القول الى الإمام ابى حنيفة كما ينسب اليهما المعية لقوله في ان دخلت الدار فطألق وطألق وغير المدخولة تين بواحدة اى بطلقة واحدة ويأخو اثنتان عنده وعندهما تين بثلاث فتوهم ان الخلاف في هذا الفرع بناء على ذلك الخلاف في الواو فعنده لما كانت للترتيب تعلقت الطلقات الثلاث مرتبة فوقعت كذلك والمحل اذ هو غير صالح لوقوع المراتب من الطلقات بانة بالأولى فقط ولنمت البواقي وعندهما لما كانت الواو للمية تعلقت بالكل معاً فوقعت كذلك لصلوح المحل لغير المراتب وليس الأمر كذلك بل لاخلاف في أنه للجمع المطلق فلا يصح هذا البناء بل إنما اختلفوا في هذا الفرع لأن موجب العطف عنده تعلق المتأخر بواسطة المتقدم أى المعطوف فيثبت الترتيب في التماق فينزلن مراتب كذلك لأن المعلق بالشرط يتنجز عنده على نحو ما تعلق به فإذا ن موجب هذا الكلام الوقوع مرتباً ولا دخل للواو فبقيت كذلك بعد وجود الشرط والحاصل أن موجب هذا الكلام العطف بالواو ولا دخل

فيه لكون الواو للترتيب وقالوا المتعلق وإن كان مرتباً لكن قد اشترك في
التعلق ولا ترتيب في المتعلق والنزول بعد الاشتراك في التعلق فتزل الطلقات
دفعاً وإنما يلزم الترتيب في الوقوع لو كان في المتعلق وليس كذلك فإن التعلق
مرتب لا غير اهـ كذا في مسلم الثبوت وشرحه واستدل القائلون بأنها
للترتيب بقوله تعالى اركعوا واسجدوا وجب الترتيب بينهما مع العطف
بالواو ففهم أنه للترتيب قلنا لانسلم فهم الترتيب من هذه الآية الكريمة بل
فهم في قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي ومن حديث
الأعرابي المسمى صلواته قالوا ثانياً قال الله تعالى إن الصفا والمروة من شعائر
الله مع أن الترتيب بينهما واجب وفهم من الواو كيف وقد قال عليه الصلاة
والسلام إبدعوا بما بدأ الله به قلنا إنه مفيد لنا لأنه علينا وإنما يكون علينا
لوفهم من الآية الكريمة وليس الأمر كذلك بل فهم من الحديث ولو كان الواو
للترتيب لما احتاجوا فيه إلى السنة على أنه لو سلم الترتيب فلا يصح هنا
كيف ولا ترتيب في الشعائر فلا يصح الاستدلال بشيء لا يصح فيه الترتيب
قالوا ثالثاً أمره للخطيب قل ومن يعص الله ورسوله عند ما خطب ومن
يعصهما وعاتبه عليه وقال بش الخطيب أنت فلو لم يكن للترتيب فلا معنى
للعتاب على الاتيان بصيغة التنييه والأمر بإيتار الواو العاطف قلنا لانسلم أن
العتاب كان لفقدان الترتيب المفهوم في العاطف بل للتعظيم كيف وفي الاقرار
تعظيم وتهويل فلذا أمره به ويدل على أن الأمر بالافراد للتعظيم لا للترتيب
أن معصيتهما لا ترتيب فيها فإن معصية الرسول هو بعينه معصية الله فلا وجه
للترتيب قالوا رابعاً إنكارهم على ابن عباس تقديم العمرة على الحج في القرآن
بقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله فقد فهموا الترتيب مع الواو قلنا لم يكن
إنكارهم لفهم تقديم الحج على العمرة بل ذلك لأن الواو للأعم من تقديم
العمرة أو تقديم الحج أى الجمع المطلق فتعين تقديم العمرة بحكم هذا كذا في
مسلم الثبوت وشرحه (وهذا خطأ لأنه لو كان للترتيب لما جاز أن يستعمل
فيه لفظ المقارنة وهو أن تقول جاء زيد وعمرو معاً) لكنه جاز أن

تقول ذلك فعلم أنه ليس للترتيب (كما لا يجوز أن يقال جاء في زيد ثم عمرو معا)
ولأنه لو كان للترتيب للزم التكرار في مثل جاء زيد وعمرو بعده ولكن
لا يعد هذا تكرارا فعلم أنه ليس للترتيب (وتدخل) الواو (بمعنى رب في
ابتداء الكلام كقوله ومهمه مخبرة أرجاؤه أى ورب مهمه وفي القسم تقوم
مقام الباء تقول والله بمعنى بالله) قال في التمهيد اختلفوا في الواو العاطفة
هل تقيد الترتيب على ثلاثة مذاهب أحدهما أنها تدل على الترتيب وهو مذهب
جماعة من الكوفيين وبعض البصريين ونقله صاحب التمهيد في كتاب الطلاق
عن بعض أصحابنا وبالغ الماوردي في الوضوء في الحاوى فنقله عن الاخنش
وجهور أصحابنا واختار الشيخ أبو اسحاق في التبصرة والثاني أنها تدل على
المعية ونقله إمام الحرمين عن الحنفية والثالث وهو المعروف أنها لا تدل على
معية ولا ترتيب ثم قال واعلم أن هذا القول الثالث يعبر عنه بأنها لمطلق الجمع
ولا يصح التمييز عنه بالجمع المطلق لأن المطلق هو الذى لم يفيد بشيء فتدخل
فيه صورة وهى قولنا مثلاً قام زيد وعمرو ولا يدخل فيه المقيد بالمعية ولا
بالتقديم ولا بالتأخير لخروجها بالتقيد عن الإطلاق وأما مطلق الجمع
فهنا أى جمع كان حينئذ فتدخل فيه الأربعة المذكورة وهذا فرق لطيف
غريب لم أر من نبه عليه إذا علمت ذلك فلملئة فروع الأول إذا قال لزوجته
إن دخلت الدار وكلت زيدا فأنت طالق فلا بد منهما ولا فرق بين أن
يتقدم الكلام على الدخول أو يتأخر وأشار في التمهيد إلى وجه في اشتراط
تقديم المذكور أولا تفريعا على أن الواو تقتضى الترتيب الثاني إذا قال في
مرض موته اعتقت زيدا وعمر وضاق الثاثن عنهما فان قلنا بالترتيب
تعين الأول وإن قلنا بعدم الترتيب تخرج على القوانين فيما إذا قال لامرأته
قبل الدخول أنت طالق وطالق الجديد وقوع واحدة والتقديم وقوع اثنتين
على هذا فيقرع بينهما اه وتامم التفريع فيه .

﴿ فصل والفاء للتعقيب ﴾ وهو أن يكون المعطوف بها منصلا بلا ملة
نحو أماته فأقبره وتعقيب كل شيء بحسبه لا ترى أنه يقال تزوج فلان فولد

له إذا لم يكن بينهما إلا مدة الحمل وان كانت مدة متطاولة ودخل البصرة
فبغداد اذا لم يقيم في البصرة ولا بين البلدين (والترتيب) المعنوى وهو أن
يكون المعطوف بها لاحقاً كقوله تعالى خلقك فسواك وقد تكون للترتيب
الذكرى والمراد به أن يكون وقوع المعطوف بها بعد المعطوف عليه بحسب
الذكر لفظاً لا ان معنى الثانى وقع بعد زمان الأول وأكثر ما يكون ذلك
في عطف مفصل على مجمل نحو فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا
الله جهرة واعترض على الأول وهو التعقيب بقوله تعالى الذى أخرج المرعى
فجعله غثاء أحوى أى يابساً أسود والجواب من وجهين أحدهما أن جملة
فجعله غثاء معطوفة على جملة محدوفة وان التقدير فضت مدة فجعله غثاء والثانى
بأن الفاء نائب عن ثم والمعنى ثم جعله غثاء كما جاء عكسه وهو نيابة ثم عن
الفاء كقوله جرى فى الأنايب ثم اضطرب أى فاضطرب واعترض على المعنى
الثانى وهو الترتيب المعنوى بقوله تعالى اهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً فان الهلاك
متأخر عن مجيئ البأس فى المعنى وهو متقدم فى التلاوة وذلك ينافى الترتيب
قاله الفراء واعترض بنحو توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح رأسه ورجليه
فان غسل الأعضاء الأربعة متقدم فى المعنى ومتأخر فى الحديث فلو كانت
الفاء للترتيب لما حسن ذلك والجواب من وجهين أحدهما ان المعنى على اضمار
الإرادة والتقدير أردنا اهلاكها فجاءها بأسنا فيجىء البأس مترتب على الإرادة
واراد الوضوء فغسل وجهه الى آخره فغسل الأعضاء الأربعة مترتب على
ارادة الوضوء الثانى ان الفاء فيهما للترتيب الذكرى لا المعنوى والحاصل
ان الجمهور يقولون بافادتها الترتيب مطلقاً والفراء يمنع ذلك مطلقاً وقال الجرمى
لاتفيد الترتيب فى البقاع ولا فى الأمطار بدليل بين الدخول فحومل وقولهم
مطرنا مكان كذا فكان كذا اذا كان وقوع المطر فيهما فى وقت واحداه
(نقول جاء زيد فعمر ومعه جاءنى عمرو عقب زيد أو اذا دخلت السوق
فاشتر كذا يقتضى ذلك عقب الدخول) وقد تقدم ان تعقيب كل شىء بحسبه
وللمسئلة فروع الأول اذا قال ان دخلت الدار فكلمت زيدا فأنت طالق

فيشترط في الوقوع تقديم الدخول على الكلام كما جزم به الرافعي في الطرف السابع من تعليق الطلاق الثاني اذا قال السيد لبيده اذا مت فشئت أى بالفاء وضم التاء من شئت فأنت حر فانه لغو لاستحالة مشيئته بعد الموت فيقوت الترتيب كذا ذكره الرافعي في أثناء التدبير ولقائل أن يقول اذا تعذرت الحقيقة فلم لا يحمل على المجاز وهو استعمال الفاء موضع الواو وحينئذ تعتبر المشيئة قبل الموت وآخر كلام الرافعي يشمر به الثالث اذا عبر السيد بقوله اذا مت فشئت كما ذكرناه إلا أنه فتح التاء من شئت أو قال إن وقع كذا فأنت حر ففي اشتراط الاتصال وجهان حكاهما الرافعي في موضعين من كتاب التدبير وقال الأصح هو الاشتراط ومقتضى ذلك حرمانها في الطلاق والوكالة كقوله مع هذا فهذا وغير ذلك من الأبواب الرابع إذا قال بعثك بدرهم فدرهم انعقد البيع بدرهمين في قياس المذكور في الطلاق لأن كلا منهما إنشاء كذا نقله الرافعي في كتاب الاقرار عن أبي العباس الروياني اه من التمهيد ﴿ فصل وثم للترتيب مع المهمله والتراخي ﴾ على الأصح فيهما نحو أماته فأقبره ثم إذا شاء أنشره ؛ تقول جاءني زيد ثم عمرو يقتضى أن يكون بعده بفصل وزعم قوم أنها لا تفيد الترتيب تمسكاً بنحو قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها في الزمن واجب بأن ثم فيها بمعنى الواو بدليل هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها في الأعراف والقصة واحدة وقد توضع ثم موضع الفاء كقوله جرى في الأنايب ثم اضطرب وفي التمهيد وفروع المسئلة كثيرة فنما ما إذا قال لو كيله بع هذا ثم هذا ونحو ذلك ومنها في الوقف إذا قال وقفت على زيد ثم عمرو وقال أوصيت إلى زيد ثم إلى عمرو فلا بد من الترتيب وقياس كونها للانفصال أن لا يصح تصرف الوكيل والوصي متصلاً بولائه الأول وأن يكون الوقف منقطعاً في لحظة وذهب أبو عاصم العماد إلى أنها لا تقتضى الترتيب نقله عنه القاضي الحسن في فتاويه ومنها ما هو مخالف لهذه القاعدة لو قال لو كيله طلق زوجتي ثم خذ مالى منها جاز تقديم قبض المال لأنه زيادة خبر كذا ذكره الرافعي قبيل

كتاب الخلع ومنها ما لو قال لعبدته إن صمت يوماً ثم يوماً آخر فأنت حر فالقياس أنه لا يمكن اليوم الذي بعد الأول لأنه متصل به إذ الليل لا يقبل الصوم فلا بد من الفصل بيوم لما ذكرناه ولتتميز ثم عن الواو اهـ ﴿فصل وأم للاستفهام تقول أكلت أولاً؟ وتدخل بمعنى أو تقول سواء أحسنت أو لم تحسن﴾ أم على ضربين منقطعة ومتصلة وهى المسبوقة إما بهمزة التسوية سواء وجدت لفظة سواء أم لا والمسبوقة بهمزة التسوية هى الداخلة على جملة بحيث تكون الهمزة مع الجملة فى كل المصدر وتكون الجملة المسبوقة بهمزة التسوية هى والجملة المعطوفة عليها فهما ينحو سواء عليهما أنذرهم أم لم تنذرهم أو اسمين نحو قوله :

ولست أبالى بعد فقهى مالكا أموتى نادى أم هو الآن واقع
أو مختلفين نحو سواء عليكم أذعوتهم أم أنتم صامتون ونحو ما أبالى
أزيد قاعد أم قام وإما مسبوقة بهمزة يطالب بها وبأم اليقين لأحد
الشيئين بحكم معلوم الثبوت فإذا قيل أزيد عندك أم عمرو قيل فى الجواب
زيد أو عمرو ولا يقال نعم لعدم التحين وتقع أم المسبوقة بهمزة التمين بين
مفردين وجمليتين فعليتين أو اسميتين وإنما سميت متصلة لأن ما قبلها وما بعدها
لا يستغنى أحدهما عن الآخر وقيل لأنها اتصلت بالهمزة حتى صارتا فى إفادة
الاستفهام بمثابة كلمة واحدة وتسمى أيضاً فى النوعين معادلة لمعادلة الهمزة
فى إفادة النسوية فى النوع والاستفهام فى النوع الثانى ويفترق النوعان من
أربعة وجوه أولها وثانيها أن الواقعة بعد همزة التسوية لا تستحق جواباً
لأن المعنى فيها ليس على الاستفهام وإنما الكلام قابل للتصديق والتكذيب
لأنه خبر وثالثها ورابعها أن الواقعة بعد همزة التسوية لا تقع إلا بين جملتين
وان الجملتين لا يكونان معها إلا فى تأويل مفردين كما مر وليست تلك كذلك
وأما المنقطعة هى التى لم تسبق باستفهام ولا تسوية أصلاً بل بالخبر المحض
نحو قوله تعالى لا ريب فيه من رب العالمين أم يقولون افتراه أو تسبق باستفهام
بغير الهمزة نحو هل يستوى الأعمى والبصير أم هل تستوى الظلمات والنور

أو تسبق بهمزة لغير التسوية وطلب التعيين كالإنكار والنفي في ألهم أرجل
يمشون بها أم لهم أيد كالنكير أي جعل الشيء مقررًا ثابتًا نحو أفي قلوبهم
مرض أم ارتابوا فهي في جميع ذلك منقطعة بمعنى بل لأنه يكفي في صحة
الكلام أحد المذكورين معها لا تقطع كل عن الآخر اهـ

(فصل وتدخل أول الشك) من المتكلم (في الخبر تقول كاني زيد أو عمرو)
إذا شككت في المكلم لك منهما حتى احتمل كل واحد منهما أن يكون هو المكلم
لك إلا إنها إذا استعملت في الإيجاب والأوامر والنواهي لم توجب شكًا لأن
الشك إنما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك إنما يكون في الأخبارات فاما
الإنشآت فلا يتصور فيها شك ولا القياس لانهما إثبات حكم مبتدئ ولذا قال
وتدخل للتخير في الأمرين فأكثر كقوله تعالى (فكفارتهم) (إطعام عشرة مساكين
من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم) وكقوله تعالى في كفارة الخلق
ففدية من صيام أو صدقة أو نسك وكقوله تعالى في جزاء الصيد فجزاء مثل
ما قتل من النعم الآية فالواجب في هذه الآيات وأمثالها واحد من الجملة غير
معين والمكلف مخير في تعيين واحد منها فعلا لا قولًا يتعين في ضمن الفعل
وهو مذهب جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبًا مخيرًا وذهبت شريحة من فقهاء
العراقيين والمعتزلة إلى أن الكل واجب عليه على سبيل البدل فإذا فعل أحدها
سقط وجوب باقيها ثم إنه إذا أتى بالكل كان الواجب واحد منها عند
الجمهور وهو الذي كان أعلاها قيمة ولو ترك الكل كان معاقبًا على إدائها
لأن الفرض يسقط بالادنى واختلف المخالفون في ذلك فعامةهم وافقونا فكان
الخلاف لفظيًا لا معنويًا كما قال أبو الحسين البصري إنهم يعنون بوجوب
الجميع أنه لا يجوز الاختلاف بجميعها ولا يجب الإتيان بجميعها وللمكلف
اختيار أي واحد بعينه وهو بعينه مذهب الفقهاء وقال بعضهم معناه أنه إذا أتى
بالجميع يثاب ثواب الجميع على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد
فعلى هذا كان الخلاف معنويًا (وقال بعضهم تدخل أو في النهي للجمع) اعلم
أن حكم أو على عكس حكم الواو فتعم في النفي دون الإثبات وذلك لأنها لواحد

من الأمرين أو الأمور ونفى المبهم لا يكون بنفى جميع الأفراد عرفا وان جاز عقلا نفيه في ضمن النفي عن البعض واما الواو فانها تعم الاثبات دون النفي لانها للجمع والنفي سلبه فيكون لسلب الاجتماع فلا يكون سلبا كليا الا لقريئة حالة نحو لا ترتكب الزنا وأكل مال اليتيم أى لا تفعل واحدا منهما أو مقالية نحو ما جاءني من زيد ولا عمر وزيادة لا فيكون حينئذ للسلب الكلي مثل أو (والأول أصح لأن النفي أمر بالترك كالأمر أمر بالفعل فاذا لم يقتض أو الجمع في الأمر لم يقتض) الجمع (في النفي) وفيه أن هذا قياس مع الفارق فانها للأحد المبهم ففي الاثبات يتحقق الأحاد المبهم في ضمن فرد معين وفي النفي لا ينتفي الأحاد المبهم إلا بانتفاء جميع الأفراد لأنها لنفي الأحاد المبهم قال في المراقبة وشرحها وتفيد أو العموم إذا استعملت في سياق النفي وما بمعناه كالنهي لفظا نحو ما جاء زيد أو عمرو أى لا هذا ولا ذاك ونحوه ولا تطع منهم آثما أو كفورا أى لا هذا ولا ذاك فيمثل بأن لا يطيعهما أصلا لا بأن يطيع واحدا منهما فقط أو معنى بأن تقع في اليقين المثبت نحو إن فعلت هذا أو هذا بمعنى لا أفعل شيئا منهما أو في الاستفهام الإنكارى نحو أفعلت هذا أو هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما والسر في إفادتها العموم ههنا أنها لأحد الأمرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور إلا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا معناه ولا تطع أحدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد أو عمرو فإن معناه ما جاءني أحد منهما بخلاف الواو فانها لنفي العموم حتى إذا قال لا أفعل هذا أو هذا يحث بفعل أحدهما وإذا قال هذا أو هذا يحث بفعل أحدهما لأن المراد بمجموع الفعلين فلا يحث ببعض إلا لقريئة حالة أو مقالية تمنع كلة أو عن حملها على الموم فتدل على أنها لا يقع أحد النفيين وحينئذ تفيد عدم الشمول اهـ .

فصل والباء تدخل للإصاق أى تعليق الشيء بالشيء وإيصاله به وهو أصل معانيها قال سيوبه وإنما هي للإصاق والاختلاط وما اتسع من هذا الكلام فهذا أصله اهـ . ولهذا قالت المناربة انها لا تنفك عنه إلا انها قد

تتجرد له وقد يدخلها مع ذلك معنى آخر اهـ . ثم ما هو حقيقى كما مسكت يزيد
إذا قبضت على جسمه أو ما يحبسه من ثوب أو غيره أو مجازى كمررت
يزيد فان فيه الصاق المرور بمكان يقرب من زيد لا يزيد نفسه واستظهر الدمامنى
أنها فى قبض الثوب مجاز كالمرور فقال الشمنى لا يليق باللغة هذا التدقيق
فما سك ثوب زيد يقال له فى اللغة ماسك زيدا بخلاف المرور (كقولك
مررت بزيد) أى ألصقت مرورى بمكان يقرب منه زيد (وكتبت بالقلم)
وقطعت بالسكين وتسمى باء الاستعانة وهى الداخلة على آلة الفعل فلذا
تسمى باء الآلة ومعنى الالصاق لا يفارقها لا لصاقك الكتابة بالقلم (وتدخل
الباء للتبويض كقولك مسحت بالرأس) أى يبعضه والتبويض أثبتة الأصمى
والعتبى وابن مالك قيل والكوفيون واستدلوا على ذلك بقوله شربن بماء البحر
ثم ترفعت وقوله شربت بماء الدحرضين وقوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله
وقد استدل بعض الشافعية على أن مسح بعض الرأس فرض بأن الباء فى قوله
تعالى وامسحوا برءوسكم للتبويض قالوا فلذا اكتفينا بالبعض قال الجلال الاسوى
وهذه المسئلة تبكلم فيها الأصوليون اعتقادا منهم أن الشافعى إنما اكتفى بمسح
بعض الرأس لاجل الباء وليس كذلك والحق أن مسح الرأس حقيقة فيما
ينطلق عليه اسم المسح وهو القدر المشترك بين الكل والبعض لأن هذا
التركيب تارة يأتى لمسح الكل وهو واضح وتارة يأتى لمسح البعض كما يقال
مسحت يدى برأس اليتيم وإن لم يمسح منها إلا البعض فان جعلناه حقيقة فى
كل منهما لزم الاشتراك وإن جعلناه حقيقة فى أحدهما فقط لزم المجاز فى
الآخر فنجم له حقيقة فى القدر المشترك دفعا للحدورين قال فى المحصول
وهذا قول الشافعى اهـ (وقال بعض أصحاب أبى حنيفة لا تدخل الباء للتبويض
وأجاب الحنفية بأنه وإن كان طائفة من متأخرى النحويين كالفارسي والعتبى
وابن مالك ادعوا التبويض فى نحو شربن بماء البحر ثم ترفعت لكن قال ابن
جنى فى سر الصناعة لا يعرفه أصحابنا وردوه بأنه شهادة على النفى فلا تقبل
وأجابوا عن ذلك بأن الشهادة على النفى على ثلاثة أقسام معلومة نحو العرب

لم تنصب الفاعل وظنية عن استقراء صحيح نحو ليس في كلام العرب اسم
ممكن آخره واو لازمة قبلها ضمة وشائعة غير منحصرة نحو لم يطلق زيد
امرأته من غير دليل فهذا الأخير هو المردود بخلاف الأول والثاني وكلام
ابن جني من الثاني لأنه شديد الإطلاع على لسان العرب وحكى السكال
انكاره عن محقق العربية وإن الباء في مثل شربن بماء البحر زائدة وإن زيادتها
استعمال كثير متحقق والحاصل أن كونها للتبويض ضئيف للخلاف القوي
في كونها له ولأن معناها الإلصاق المجمع عليه ممكن كما هو ظاهر ومن ثم قال
الزمخشري المبنى الصقوا المسح بالرأس فيلزم كونه المراد بها هنا ويثبت التبويض
اتفاقاً لعدم استيعاب الماصق الذي هو آلة المسح عادة وهي اليد الملمصق به
وهو الرأس فيكون التبويض اللازم للإلصاق ما بقدر آلة المسح التي هي
اليد لأن التبويض إنما جاء ضرورة استيعابها وهي الآلة غالباً كالربع فلزوم الربع
كما هو ظاهر مذهب الحنفية لا الإجمال ولا الإطلاق مطلقاً وكون الربع
النأصية وهي المقدم من الرأس أفضل لفعله صلى الله عليه وسلم (وهذا) أى
قول بعض الحنفية الباء لا تدخل للتبويض (غير صحيح لأنهم أجمعوا على الفرق
بين قوله) أى قول القائل (أخذت قميصه وبين قوله أخذت بقميصه ففعلوا
من الأول أخذ جميعه ومن الثاني الأخذ ببعضه فدل على ما قلناه) والجواب
أنهم إنما عقلوا من الأول أخذ جميعه لأنه في حال عدم تلبسه به وهو ممكن
وعقلوا من الثاني أخذ بعضه لأنه في حال تلبسه به وأخذ جميعه في هذه الحالة
غير معقول وغير منصور فالتبويض معلوم عقلاً لا مدلولاً للباء قال السكال
ابن الهمام والباء في قوله شربن بماء البحر زائدة وكونها زائدة استعمال محقق
كما يشهد به التبع وإفادة البعضية لم تثبت بعد معنى مستقلاً لها فالحمل على الزيادة
أولى مع أنه لا دليل على البعضية إذ المتحقق علم البعضية ولا يتوقف عليها
على الباء لمقلية أن الناقصة لم تشرب كل ماء الدحرضين ولا استغرقن أى
سحب البحر قال ابن أمير حاج وهذا مما يمنع الحمل على الزيادة وإن كانت
الزيادة كثيرة في المفعول به لا سيما وهي غير مقيسة والمختار أن ما أمكن

تخرجه على غير الزيادة لا يحكم فيه بالزيادة فلا جرم ان قال ابن مالك والأجود تضمين شرب معنى روين وقد أنكر كونها للتبعض امام الحرمين ﴿فصل واللام تقتضى التملك وقال بعض أصحاب أبي حنيفة رحمه الله تقتضى الاختصاص دون الملك وهذا غير صحيح﴾ من أجل هذا قال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز زدفع الزكاة إلا إلى ثمانية أصناف من كل صنف ثلاثة أنفس إلا العامل قال ذلك في جميع الصدقات كصدقة الفطر وخمس الركاز وذلك ان الله أضاف جميع الصدقات إليهم بلام التملك وأشرك بينهم بواو التشريك فدل ذلك على أنه مملوك لهم مشترك بينهم وقد ذكرهم بلفظ الجمع وأقله ثلاث فاقضى أن يكون من كل جنس ثلاثة وإن كان محلي باللام لأن الجنس هنا غير ممكن فيه الاستغراق فبقى الجمعية على حالها قال في فتح القدير قلت حقيقة اللام الاختصاص الذى هو المعنى الكلى الثابت فى ضمن الخصوصيات من الملك والاستحقاق وقد يكون مجرداً فحاصل التركيب إضافة الصدقات العام الشامل لكل صدقة متصدق إلى الأصناف العام كل منها الشامل لكل فرد فرد بمعنى أنهم أجمعين أخص بها وهذا لا يقتضى لزوم كون كل صدقة واحدة تنقسم على أفراد كل صنف غير أنه استحالة ذلك فلزم أقل الجمع منه بل إن الصدقات كلها للجميع أعم من كون كل صدقة صدقة لكل فرد فرد ولو أمكن أن كل صدقة جزئية لطائفة أو لواحد وأما على اعتبار أن الجمع إذا قوبل بالجمع أفاد من حيث الاستعمال المراد انقسام الآحاد على الآحاد نحو جعلوا أصابعهم فى آذانهم وركب القوم دوابهم فالإشكال أبعد حينئذ إذ يفيد أن كل صدقة لواحد وعلى هذا الوجه لا حاجة إلى نفي أنها للاستحقاق بل مع كونها له يجرى هذا الوجه فلا يفيد الجمع من كل صنف إلا أنهم صرحوا بأن المستحق هو الله سبحانه غير أنه أمر بصرف استحقاقه إليهم على إثبات الخيار للبالك فى تعيين من يصرفه إليه فلا تثبت حقيقة الاستحقاق لواحد إلا بالصرف إليه إذ قيل لا تعين له ولا استحقاق إلا لمعين وجبر الإمام لقوم علم أنهم لا يؤدون الزكاة على إعطاء الفقراء ليس إلا للخروج عن حق الله

تعالى لا لحقهم ثم روينا المروى عن أصحابنا نحو ما ذهبنا إليه رواه البيهقي عن ابن عباس وابن أبي شبة عن عمر انتهى المقصود منه وتام الاستدلال فيه (لأنه لا خلاف أنه لو قال هذه الدار لزيد اقتضى أنها ملكة فدل على أن ذلك مقتضاه) ولو قيل اقتضى أنها مختصة به على جهة الملكية له لا مانع منه لأن كل مالك مختص بملكه وفي شرح الزيلعي وتكون للاختصاص وهو أصلاً واستعمالها في الملك لما فيه من الاختصاص ولهذا لم يذكر الزخشرى في المفصل غير الاختصاص أى لعمومه انتهى (وتدخل أيضاً للتعليل كقوله عز وجل لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) أى معذرة يمتدرون بها قائلين لو لا أرسلت إلينا رسولاً فيبين لنا شرائعك ويعلمنا ما لم نكن نعلم من أحكامك لقصور القوى البشرية عن إدراك جزئيات المصالح وعجز أكثر الناس عن إدراك كلياتها فالآية ظاهرة في أنه لا بد من الشرع وإرسال الرسل وإن العتل لا يغنى عن ذلك . نعم المستزلة أن العقل كاف وإن إرسال الرسل إنما هو للتنبيه عن سنة الخفلة التي تعثرى الإنسان من دون اختيار فغنى الآية عندهم لئلا يبقى للناس على الله حجة وتسمية ما يقال عند ترك الإرسال حجة مع استحالة أن يكون لأحد عليه سبحانه وتعالى حجة بتنزيل المعذرة في القبول عنده تعالى بمقتضى كرمه ولطفه منزلة الحجة القاطعة التي لا مرد لها فلا يبطل قول أهل السنة أنه لا اعتراض لأحد على الله تعالى في فعل من أفعاله بل له سبحانه أن يفعل بمن شاء ما شاء اهـ (وقد تدخل للغاية فيه والضرورة كقوله عز وجل فالتقطه آل فرعون ليكون عدواً لهم وحزناً) اعلم أن علة الشيء الغائية هي التي تحمل على تحصيله لتحصل بعد حصوله وذلك كمحبة موسى لآل فرعون وتبنيهم له أى اتخاذهم له أبناءً يفرحون به فلما كان الحاصل بعد فعلهم ضد ذلك من العداوة والحزن شبه ذلك بالعلة الغائية بجامع ترتب كل على الالتقاط وإن كان الترتب في العلة الغائية رجائياً وفي العداوة فعلياً ففيه استعارة وتقديرها أن تقول شبه ترتب مطلق عداوة وحزن بترتب علته الغائية عليه بجامع مطلق الترتب في كل فسرى التشبيه

للعجزيات ثم استعير ترتب العلة الغائية على الالتقاط لترتب العدوارة والحزن عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للمشبه به اعني ترتب علة الالتقاط الغائية عليه فجرت الاستعارة أولاً في العلية والفرضية وتبعيتها في اللام وتسمى هذه اللام لام العاقبة والصيرورة (وعلى) للاستعلاء وهو إما على المجرور وهو الغالب نحو وعليها وعلى الفلك يحملون أو على ما يقرب منه نحو أو أجد على النار هدى أى أو أجد على مكان يقرب من النار هدى أى شخصاً يهتدي إلى الطريق والأول حقيقى والثانى مجازى وكذا القوى أيضاً مجازى على طريق التشبيه كما فى الرضى نحو عليه دين كما يقال ركبه دين كأنه يحمل ثقل الدين على عنقه أو على ظهره ومنه على قضاء الصلاة وعليه القصاص لأن الحقوق كأنها راكبة عليه وإليه أشار بقوله (للايجاب) لأن الواجب مستعل (كقوله افلان على كذا ومعناه واجب) والدين يعلو المكلف معنى يقال ركبه دين إذا علاه وهو معنى لزومه وأما قوله تعالى على الله توكلت وعلى الله فتوكلوا إني توكلت على الله فقال الكمال اللائق بالأدب عدم التعبير بالاستعلاء أو أن يقال معناه لزوم التفويض إلى الله فعنى توكلت على الله لزمت تفويض أمرى إليه وتأتى للمصاحبة كمع نحو وآتى المال على حبه أى مع حبه وللمجازة كعن نحو رضيت عليه أى عنه وللتعليل نحو ولتكبروا الله على ما هداكم أى لهدايته إياكم وللظرفية كنى نحو ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها أى وقت غفلتهم وغير ذلك (وفى للظرف تقول على تمر فى جراب معناه أن ذلك فيه) وفى تحرير الأصول وشرحه التعبير مسئلة فى للظرفية بأن يشتمل المجرور على تعلقه اشتاماً لمكانياً أو زمانياً حقيقة كالماء فى الكوز والصلاة فى يوم الجمعة فلما أى الظرف والمطروف فى غصبته ثوباً فى منديل لأنه امتد بغصب المطروف فى ظرفه وغصب المطروف لا يتحقق بدون الظرف ومجاز كالدار فى يده وهو فى نعمة جعلت يده ظرفاً للدار لاختصاصها بها منفعة وتصرفاً والنعمة ظرفاً لغمرها إياه وعم متعلقها من دخولها حال كونها مقبدة لاملفوظة وهذا

العموم ثابت لئنه للفرق لئنه وعرفا بين صمت سنة وفي سنة فان الأول يفيد استيعاب السنة بالصوم والثاني يفيد وقوعه فيها وهو يصدق ببعض يوم منها إذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب وما يرشد إلى هذا قوله تعالى إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم القيامة ويوم يقوم الأشهاد فانه لا استيعاب فيما فيه الحرف وهو ثابت فيما لا حرف فيه والنكته فيه ان نصره الله إياهم في العقبي دأمة بخلاف النصره في الدنيا فانها إنما هي في أوقات لانها دار ابتلاء فلم يصدق قضاء في نيته آخر النهار في طالق غداً وصدق ديانة عند الكل وصدق في طالق في غد قضاء وديانة في نيته آخر النهار عنده خلافا لها فقلا يصدق ديانة لا غير لأنه وصفها بالطلاق في جميعها الغد كالأول لان حذف لفظة في مع إرادتها وإثباتها سواء وحيث كان حذفها يفيد عموم الزمان فأثبتها كذلك ومن ثمة يقع في إثباتها في أول جزء من الغد عند عدم النية اتفاقاً وله أن ذكرها يفيد وصل متعلقها بجزء من مدخولها أعم من كونه متصلاً بجزء آخر أو كله أو لا وإنما يعرف أحدهما من خارج لامتدلول اللفظ فاذا نوى جزأ من الزمان خاصاً فقد نوى حقيقة كلامه لأن ذلك الجزء من أفراد المتواطىء وإنما يتعين أول أجزاء الغد مع عدم النية لعدم المازاحم لسبقه بخلاف ما إذا لم يذكر وحصل الفعل إلى الغد بنفسه فإن المفاد حينئذ العموم من اللفظة قطعاً فنية جزء معين فيه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه فلا يصدق قضاء وتنجز نحو طالق في الدار والشمس لعدم صلاحية كل من الدار والشمس للاضافة إليه إلا أن يراد في دخولك الدار أو يراد الحل في حال الدخول مجازاً أو يراد به استعمالها في المقارنة أي بمعنى مع فهو حينئذ كالتعليق توقفاً هـ .

وفي التمهيد فن فروع المسئلة ما إذا قال لزوجه وهما في مصر مثلاً انت طالق في مكة ففي الرافعي قبيل الرجعة عن البويطى أنها تطلق في الحال وتبعه عليه في الروضة وسيله أن المطلقة في بلدة مطلقة في باقي البلاد قال ولكن رأيت في طبقات العبادى عن البويطى انها لا تطلق حتى تدخل مكة فان حمل الكلام على فائدة أولى من إلغائه ومنها إذا وكل أن يشتري له داراً في هراة

مثلاً فيكون الرض وهو الدور الخارجة عنه المتصلة بها دالاً في هذا اللفظ فإن أتى بالباء فقال بهراً فيشترى بالبلد إن كان بلدياً وفي الرساتيق أى القرى التى حوالها إن كان رستاقياً ، وإن لم يعرف حاله فيشترى أياً شاء كذا قاله العبادى فى الزيادات ومنها ما إذا قال له على درهم فى دينار فهو كقوله له فى هذا الصبد ألف كذا قاله الرافعى وحيدٌ فيتجه فيه الأقسام المعروفة والشيخ فى التنبيه أوجب عليه درهما قال إلا أن يريد معنى مع فيلزمه درهم ودينار وأقره عليه النووى فى تصحيحه ومنها إذا قال أنت طالق فى يوم كذا طلقت عند طلوع الفجر من ذلك لأن الظرفية قد تحققت وفى قول إنها تطلق عند غروب الشمس وقس على اليوم غيره من الأوقات المحددة كوقت الظهر والعصر ونحوهما فلو قال أردت بقولى فى شهر كذا أو يوم كذا ونحوه إنها هو الوسط أو الأخير دين ولا يقبل ظاهراً وقيل يقبل اهـ ﴿ فصل ومتى ظرف زمان ﴾ وهى لعموم الأزمئة فن أحكامها أنه إذا قال أنت طالق متى شئت لا تقيد بها المشيئة اليها بالمجلس فإلما مشيئة الطلاق بعد المجلس لأنها باعتبار إيهامها تعم الأزمئة بخلاف إن شئت حيث يتقيد بالمجلس لأنه لا يقتضى عموم الأزمئة بل التفويض بمجرد المشيئة فاذا أعرضت وفقدت المشيئة فى المجلس بطل التفويض وفى روض الطالب وشرحه أسنى الطالب طلق نفسك لزوجه أو أعتق نفسك لأمتك تملك للطلاق والإعتاق لأنه يتعاق بفرضهما كالمهبة لأنه توكل وشرطه التكليف والتطبيق فوراً لتضمنه القبول وهو على الفور لأن التملك يقتضيه فلو أخرت بمقدار ما ينقطع به القبول عن الإيجاب ثم طلقت لم يقع إلا إن قال متى شئت فلا يشترط الفور وإن اقتضى التملك اشتراطه قال ابن الرفعة لأن الطلاق لما قبل التعليق سوح فى تملكه

فصل واذا وظرف للزمان إلا أن إذا لما مضى تقول أنت طالق إذ دخلت الدار معناه فى الماضى) قال العلامة السيوطى فى جمع الجوامع فى النحو إذ للوقت الماضى وللمستقبل فى الأصح قال فى شرحه الجمع أصل وضعها أن تكون ظرفاً للوقت الماضى وهل تقع للاستقبال قال الجمهور وقال جماعة منهم ابن

مالك نعم واستدلوا بقوله تعالى يومئذ تحدث أخبارها والجمهور جعلوا الآية ونحوها من باب ونفخ في الصور أى من تنزيل المستقبل الواجب الوقوع منزلة ما قد وقع قال ابن هشام ويحتج لغيرهم بقوله تعالى فسوف يعلمون إذا الأغلال في أعناقهم فان يعلمون مستقبل لفظاً ومعنى لدخول حرف التنفيس عليه وقد عمل في إذ فيلزم أن يكون بمنزلة إذا اه وفي جمع الجوامع وللمستقبل في الأصح نحو فسوف يعلمون إذا الأغلال في أعناقهم وقيل ليست للمستقبل واستعمالها فيه في هذه الآية لتحقيق وقوعه كالماضى وثم للتعليل حرفاً كاللام أو ظرفاً بمعنى وقت والتعليل مستفاد من قوة الكلام قولان نحو ضربت العبد إذا ساء أى لإساءته أو وقت إساءته فظاهر أن الضرب وقت الإساءة لأجلها وللمفاجأة بأن تكون بعد بينا أو بينا وفاقا لسيويه حرفاً كما اختاره ابن مالك وقيل ظرف مكان وقال أبو حيان ظرف زمان اه (وإذا للمستقبل تقول أنت طالق إذا دخلت الدار ومعناه في المـ بل) وفي جمع الجوامع وشرحه إذا المفاجأة بأن تكون بين جملة نائيتها ابتدائية حرفاً وفاقاً للاخفش وابن مالك وقال المبرد وابن عصفور ظرف مكان والزجاج والزخشرى ظرف زمان مثال ذلك خرجت فإذا زيد واقف أى فاجأ وقوفه خروجه أو مكانه أو زمانه ومن قدر على القولين الأخيرين في ذلك المكان أو الزمان وقوفه اقتصر على بيان معنى الظرف وترك معنى المفاجأة وهل الفاء فيها زائدة لازمة أو عاطفة قولان وترد ظرفاً للمستقبل مضمنة معنى الشرط غالباً فتجاب بما يصدر بالفاء نحو إذا جاء نصر الله الآية والجواب فسيح الخ وقد لا تضمن معنى الشرط نحو آتاك إذا احمر البسراى وقت احمراره وندر مجيئها للماضى نحو وإذا رأوا تجارة أو لهوا الآية فإنها نزلت بعد الرؤية والانفضاخ والحال نحو والليل إذا يغشى فان الغشيان مقارن لليل اه

(فصل وحتى تدخل للغاية) أى لانتهاى ذى الغاية أو الإضافة لأدنى ملابسة أى للانتهاى بالغاية وإلا فالغاية بسيطة لانتهاى لها وهى حينئذ إمارة لإسم صريح (كقوله) تعالى سلام هى (حتى مطلع الفجر) أو مصدر مؤول

من أن والفعل نحو لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى أى إلى رجوعه (وتدخل للعطف كالواو لمطلق الجمع فلا تفيد الترتيب فيجوز مات كل أب لى حتى آدم بدليل قوله عليه الصلاة والسلام كل شىء بقضاء وقدر حتى العجز والكيس إذ لا يتأخر تعاق القضاء والقدر بهما عن غيرهما نعم تفيد ترتيب أجزاء ما قبلها ذهناً أى تدريجاً من الأضعف إلى الأقوى وعكسه وإذا كان معطوفها مجزراً أوجب كما فى التسهيل إعادة الجار لئلا تلتبس بغير الجارة كاعتكفت فى الشهر حتى فى آخره بخلاف غير الآخر كعجبت من القوم حتى بنهم (إلا أنه لا يعطف بها إلا على وجه التعظيم أو التحقير نحو جاءنى الناس حتى السلطان وتقول فى التحقير كلمت الناس حتى العبيد) والحاصل أنها تكون إما عاطفة لرفع أو دنى نحو مات الناس حتى العلماء وقدم الحجاج حتى المشاة (وتدخل ليبدأ بها الكلام) بأن تقع بعدها جملة اسمية (كقوالك قام الناس حتى زيد قائم) وقوله حتى ماء دجلة أشكل أو فعلية نحو مرض فلان حتى لا يرجونه وللتعليل نحو اسلم حتى تدخل الجنة أى لتدخلها ونذر للاستثناء نحو

ليس العطاء من الفضول سماحة حتى تجود وما لديك قليل
أى إلى أن تجود وهو استثناء منقطع.

(فصل وإنما للحصر) (وهو جمع) أى قصر وجبس (الشىء) أى المسند إليه (فيما أشير إليه) وهو المسند إليه إن كان المقصور المسند أو المسند إن كان المقصور المسند إليه والمقصود عليه فى إنما يكون متأخراً (ونفيه عما سواه) والدليل على ذلك أمران أحدهما مركب من العقل والنقل وهو أن كلمة أن لا ثبات لىء وما لنفيه والأصل عدم التغير بالتركيب فيجب الجمع بينهما بقدر الإمكان وحينئذ فنقول لا جائز أن يجتمع النفي والإثبات على شىء واحد للزوم التناقض ولا أن يكون النفي راجعاً إلى المذكور والإثبات للسكوت عنه لأنه باطل بالاتفاق فيتعين العكس لأنه الممكن وهو المراد بالحصر وهذا ضعيف لأن المعروف عند النحويين أن

ما ليست نافية بل زائدة كافة موطئة لدخول الفعل والثاني أن العرب الفصحاء
قد استعملوها في مواطن الحصر قال الأعشى :

ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العزة للكثير

قال الجوهري معناه أكثر عددا فإن مقصوده تفضيل عامر على علقمة

ولست بفتح التاء كما ضبطه الجوهري وغيره وقال الفرزدق :

أنا الزائد الحامي الزمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

وجه الاستدلال أن المقصود لا يحصل إلا بحصر العزة في الكثير وحصر

الدفع فيه فدل على أنها للحصر وعورض بقوله تعالى إنما المؤمنون الذين

إذا ذكر الله وجلت قلوبهم فإنه لو أفاد الحصر لكان من لم يحصل له الوجع

لا يكون كذلك وجوابه أن المراد بالمؤمنين هم الكاملون في الإيمان جمعا

بين الأدلة كذا في شرح المنهاج للأستوى وفي جمع الجوامع وشرحه مسألة

إنما بالكسر قال الأمدى وأبو حيان كقول أبي حنيفة من جملة ما تقدم عنه

لا يفيد الحصر لأنها أن المؤكدة وما الزائدة الكتابة فلا تفيد النفي المشتل عليه

الحصر وعلى ذلك حديث مسلم إنما الربا في النسيئة أى ربا الفضل ثابت

اجماعا وإن تقدمه خلاف واستفادة النفي في بعض المواضع من خارج كما في

إنما إلهكم الله فإنه سبق للرد على المخاطبين في اعتقادهم إلهية غير الله وقال

الشيخ أبو اسحاق الشيرازي والغزالي وصاحبه أبو الحسن الكياهراسي

والإمام الرازي تفيد الحصر المشتل على نفي الحكم عن غير المذكور نحو

إنما قام زيد أى لا عمرو أو نفي غير الحكم عن المذكور نحو إنما زيد

قائم أى لا قاعد فهما وقيل نطقا أى بالاشارة كما تقدم لتبادر الحصر إلى الأذهان

وان عورض في بعض المواضع بما هو مقدم عليه كما في حديث الربا السابق

ولا بعد في افادة المركب ما لم تفده أجزاؤه اه وصح هذا في لب الأصول

فقال ويفيد الحصر إنما بالكسر في الأصح .

(باب الكلام في أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم) وهي من

أقسام السنة لأنها أقواله وأفعاله وتقريراته (وجملته أن الأفعال لا تخلو

إما أن تكون قربة (وطاعة (أوليس بقربة) وطاعة (فإن لم تكن قربة) بل كان مما ظهر أمر الجبلية (كالأكل والشرب والقيام والقعود) وغير ذلك مما وضع فيه أمر الجبلية (فهو على الإباحة) عند الجمهور له ولا مته ونقل القاضي أبو بكر الباقلاني عن أقوام أنه مندوب وكان عبد الله بن عمر رضى الله عنهما يتبع مثل هذا ويقتدى به كما هو معروف منقول في كتب السنة (فإن كان قربة لم يخل من ثلاثة أوجه أحدهما أن يفعل بيانا لغيره من يحمل كفعل الصلوات الخمس وأفعال الحج والعمرة والقطع من الكوع في السرقة والتيمم في الحدث الأصفر والجنابة بيانا لكيفية هذا والأشياء (محكمة) أى الفعل الذى وقع بيانا لغيره (مأخوذ من المبين فإن كان المبين واجبا كان البيان واجبا وإن كان ندبا كان البيان ندبا ويعرف بأنه بيان لذلك بأن يصرح بأن ذلك بيان لذلك أو يعلم في القرآن آية بمحملة تقتقر إلى البيان ولم يظهر بيانا بالقول) كآية الصلاة والزكاة والحج والصدقة فيعلم أن هذا الفعل بيان لها والثاني أن يفعل امثالا لأمر يعتبر أيضا بالأمر فإن كان على الوجوب علمنا أنه فعل واجبا وإن كان على الندب علمنا أنه فعل ندبا والثالث أن يفعل ابتداء) من غير سابقة اجمال في آية أو غيرها أو أمر ليكون امثالا فإما أن تعلم صفته من وجوب أو ندب أو إباحة أو لا تعلم صفته فإن علمت صفته فهو على ما علم عليه من تلك الصفة وإن لم تعلم في حقه عليه الصلاة والسلام (فاختلف أصحابنا فيه) بالنسبة إليه وإلى الأمة (على ثلاثة أوجه) ذكر في جمع الجوامع فيه ستة أقوال (أحدها أنه على الوجوب إلا أن يدل الدليل على غيره وهو قول أبي المباس) بن سريج (وأبي سعيد) الاصطخرى (وهو مذهب مالك وأكثر أهل العراق) قال العلامة العطار وفي شرح المنهاج للبصنف يعنى صاحب جمع الجوامع في حكاية هذه الأقوال أحدها أنه يدل على الإباحة وهو مذهب مالك والثاني أنه يدل على الندب وهو المنسوب إلى الشافعى الثالث أنه يدل على الوجوب ونقله القاضي في مختصر التقريب عن مالك قال القرافى وهو الذى نقله أئمة المالكية

في كتبهم الأصولية والفروعية وفروع المذهب مبنية عليه اه باختصار وذكر
السماعاني أن الوجوب أشبه بمذهب الشافعي وأنه الصحيح فمبادئه المصنف
من الأقوال الستة هو الصحيح اه وفي لب الوصول وإن جهلت فلو وجوب
في الأصح اه واستدلوا على ذلك بالكتاب والاجماع والمعقول أما الكتاب
فقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله تعالى
قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وقوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن أمره وقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة
وأطيعوا الله والرسول وأما الاجماع فلكون الصحابة كانوا يقتدون بأفعاله
صلى الله عليه وسلم ويرجعون إلى رواية من يروى لهم شيئاً في مسائل
كثيرة منها مسألة التقاء الختاتين وأما المعقول فلكون الاحتياط يقتضي
حمل الشيء على أعلا مراتبه (والثاني انه على النذب الا أن يدل الدليل
على الوجوب) وهو قول الشافعي وحكاه الجويني في البرهان عن الشافعي
واستدلوا بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة فإن وصف
الأسوة بالحسنة يدل على الرجحان والوجوب منتف لكونه خلاف الأصل
ولقوله لكم ولم يقل عليكم فتعين النذب والحاصل أن القائلين بالنذب يقولون
ان المتابعة هي الايتان بمثل فعله على الوجه الذي أتى به من الوجوب
أو النذب لكن النذب هو المحقق فيحمل عليه وأيضاً قصد القرينة يخرج
عن الإباحة إلى ما فوقها والمتعين مما فوقها النذب (والثالث أنه على الوقف
فلا يحمل على الوجوب ولا على النذب إلا بدليل وهو قول أبي بكر الصيرفي)
وأكثر أصحاب الشافعي وأكثر المعتزلة واختاره القاضي أبو الطيب الطبري
(وهو الأصح والدليل أن احتمال الفعل للوجوب كاحتماله للنذب فوجب
التوقف فيه حتى يدل الدليل) والجواب عن الآيات التي استدلت بها القائلون
بأنه للوجوب بوجهين الأول ان الأخذ والإيتان والمتابعة والتأسي والطاعة
كلها بمعنى واحد متوقفة على العلم بالصفة التي وقع عليها الفعل منه صلى الله
عليه وسلم وفرض المسئلة ان صفة الفعل من الوجوب والنذب والإباحة

مجهولة فالاتباع والأخذ والتأسي غير ممكن في هذا فيجب التوقف كما يقول
الصيرفي والثاني أن المتابعة المأمور بها مطلقة لا عموم لها أي فالمراد منها القدر
المشترك بين الوجوب والندب والإباحة ولم يتعين واحد منها فيجب التوقف
والجواب عن هذا أننا إذا سلمنا أن المتابعة المأمور بها مطلقة لا عموم لها
وأن المراد منها القدر المشترك فالمطلوب أقل ما يتحقق فيه المطلق وهو
الإباحة والجواب عن الأول أنا لا نسلم أن الاتباع يتوقف على معرفة الصفة
لأن المراد منها مجرد الإتيان بالفعل فنختار أنها مطلق والمطلق يتحقق في أقل
أفراده وهو الإباحة والجواب من طرف القائلين بالتوقف عن دعوى الإجماع
على الوجوب هو أنهم لم يجمعوا على وجوب كل فعل بلغهم بل أجمعوا على
الاقتناء في الأفعال على صفتها التابعة لها من جوب أو ندب أو إباحة
والوجوب والندب والإباحة في الأفعال مأخوذ من دلالة الأدلة عليه وهنا
لم يدل دليل على ثبوت أحدها فوجب التوقف وعن المعقول بأن الاحتياط
إنما يصار إذا خلا عن الضرر وهنا ليس كذلك لاحتمال أن يكون ذلك
الفعل حراماً على الأمة وإذا احتمل لم يكن المصير إلى الوجوب احتياطاً
وأجاب القائلون بالإباحة عن ذلك كما قدمنا ولأن النبي صلى الله عليه وسلم
إمام يقتدى به لكونه نبياً وبعثته لبيان الدين فعدم بيانه عدم جواز الترك
بيان لجواز الترك لأنه ثابت بالأصل فقط كما أن عدم النص على عدم الاختصاص
به عليه الصلاة والسلام نص على عدم الاختصاص لكون كل منها سكوتاً
في موضع البيان لأننا مأمورون باتباعه لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول
الله أسوة حسنة اه من مسلم الثبوت وشرحه الفواتح وإن جهل حكم
الفعل من الوجوب والندب والإباحة في اعتبار الأمة مذاهب الوجوب
عليها وعليه مالك والندب وعليه الشافعي والإباحة وهو الصحيح عند أكثر
الحنفية والمختار عند الشيخ ابن أبي بكر الجصاص قدس سره وينبغي أن
يكون ذلك عند عدم الدوام على مواظبة الفعل فإنه للوجوب عندهم كما
يظهر من الهداية فإنه استدل على وجوب صلاة العيدين بالمواظبة من غير ترك

لكن هذا غير مطرد فان الجماعة سنة مؤكدة مع أنه لم يتركها أصلاً وكذا الأذان والإقامة وصلاة الكسوف والخطبة الثانية في الجمعة والاعتكاف والترتيب والموالاة في الوضوء وكذا المضمضة والاستنشاق وغير ذلك مما ثبتت فيه المواظبة من غير ترك مع أنها سنة وقد استدل هو نفسه على سنية أكثرها بالمواظبة مع عدم تبين تركها بل ثبت عدم التبرك فتدبر أحسن التدبر فتعلم أن المواظبة ليست دليل الوجوب عندهم وينبغي أيضاً أن يكون ذلك عند عدم قرينة قصد القربة إذ لا قربة في مباح وهو طاهر وهذا مختار الآمدي من الشافعية والوقف وعليه الشيخ أبو الحسن الكرخي منا والإمام الرازي صاحب المحصول من الشافعية ونسب إلى أكثر الأشعرية اهـ وأرجح هذه الأقوال هو أقول بالإباحة لأن كل ما عداه يحتاج إلى قيد زائد في معنى المتابعة على كونه مجرد الإتيان بالفعل بدون أن يتوقف على معرفة الصفة وعلى من يدعي زيادة هذا القيد إثباته بالدليل ودون ذلك حرط القتاداهم سلم الوصول

(فصل) وإذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً وعرف أنه فعله على وجه من الوجوب أو على وجه الندب كان ذلك شرعاً لنا إلا أن يدل دليل على تخصيصه بذلك وقال أبو بكر الدقاق لا يكون ذلك شرعاً لنا إلا بدليل لاحتمال الخصوصية (والدليل على فساد ذلك قوله عز وجل لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ولأن الصحابة كانوا يرجعون فيما أشكل عليهم إلى أفعاله) صلى الله عليه وسلم (فيقتدون به فيها فدل على أنه شرع الجميع) لأن الأصل المشاركة ولا ثبتت الخصوصية إلا بدليل

(فصل) ويقع بالفعل جميع أنواع البيان من بيان المجهل وتخصيص العموم وتأويل الظاهر والنسخ فأما بيان المجهل فهو كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم للصلاة والحج وقال صلوا كما رأيتموني أصلي متفق عليه فإنه بيان لقوله تعالى وأقيموا الصلاة وخذوا عني مناسككم فإنني لا أدرى لعل لا أحج بعد حجتي هذه قال ذلك في أثناء حجه أي وهو يرمى الجرة على راحلته كما زواه مسلم وغيره فإنه بيان لقوله تعالى والله على الناس حج البيت

(فكان في فعله بيان المجمع الذي في القرآن وأما تخصيص العموم فكما روى أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس ثم روى أنه صلى الله عليه وسلم صلى بعد العصر صلاة لها سبب) وهي ركعتان سنة الظهر حين شغله واحد عنها (فكان ذلك تخصيص عموم النهي وأما تأويل الظاهر) تخصيص العموم من تأويل الظاهر وتأويل الظاهر أعم فكما روى أنه نهى عن القود في الطرف قبل الاندمال روى عن جابر أن رجلاً جرح فأراد أن يستفيد فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يستفاد من الجرح حتى يبرأ المجروح وروى الدارقطني عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقتص من جرح حتى ينتهي وعن جابر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يستأنى بالجراحات سنة وقد روى هذا الحديث عن جابر من غير وجه وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه رجلاً طعن رجلاً بقرن في ركبته فجاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله أقذني قال حتى تبرأ ثم جاء إليه فقال أقذني فأقاده ثم جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله عرجت قال قد نهيتك فعصيتني فأبعدك الله وبطل عرجك ثم نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقتص من جرح حتى يبرأ صاحبه وقد اختلف أهل العلم في هذا الباب فذهب أكثرهم إلى القول بظاهر هذه الأخبار ورأوا أن ينتظر بالجرح إلى أن البرء وإليه ذهب مالك وأكثر أهل المدينة وأبو حنيفة وأصحابه وأهل الكوفة وخالفهم في ذلك نفر من أهل العلم وقالوا للجنى عليه أن يستوفي القصاص في الطرف ولا ينتظر أو أن البرء وإليه ذهب الشافعي وأصحابه وتمسكوا بحديث عمرو بن شعيب فإن فيه تمكينه صلى الله عليه وسلم الرجل المطعون بالقرن المذكور في حديث الباب من القصاص قبل الاندمال وهو لا يأذن إلا بما كان جائزاً وظهور المفسدين قاذح في الجواز المذكور وليس ظهورها بكلية ولا أكثرى حتى تكون معلومة عند الاقتصاص قبل الاندمال أو مظنونة فلا يجب ترك الإذن للمفسدة الناشئة عنه نادراً بل يندب الانتظار والنهي

للكراهة بقرينة الإذن لكن قوله ثم نهى أن يقتصر من جرح الى آخره يدل على تحريم الاقتصاص قبل الاندمال لأن لفظ ثم للترتيب فيكون النهى الواقع بعدها ناسخا للإذن الواقع قبلها اه (فيعلم أن المراد بالنهى الكراهة دون التحريم) وفي أسنى المطالب وشرحه روض الطالب ويستحب القصاص فيها يعنى الجروح بعد الاندمال لاحتمال العفو ويجوز قبله لأن القصاص فيها ثابت وإن سوى إلى النفس وشاركه غيره في الجرح لا المطالبة بالأرش فلا تجوز قبل ذلك لأن الأرش غير مستعد فقد تعود الديات في ذلك إلى واحد بالسراية إلى النفس وقد يشاركه جماعة فيقل واجبه اه (وأما النسخ فكما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال البكر بالبكر) أى حد زنا البكر بالبكر (جلد مائة وتضريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم ثم روى أنه صلى الله عليه وسلم رجم ماعزا ولم يجلده فدل على أن ذلك منسوخ) واعلم أنه إذا اجتمع القول والفعل وتوافقا في الدلالة على حكم واحد بيانا لمجمل سبق عليها فالبنى هو السابق قولاً كان أو فعلاً لحصول البيان به والثاني تأكيد له ولا فرق في ذلك بين أن نعلم السابق أو نجهله كما قاله في المحصول وصححه ابن الحاجب لكننا إذا جهلناه نحكم على السابق منهما من حيث الجملة وذلك لأن الحكم على التعيين بحكم ولا حاجة إليه وقال الآمدى الأشبه فيما إذا جهلناه واختلف في الترجيح أن المرجوح يقدر متقدما حتى يكون هو المبنى والراجح المتأخر تأكيد له إذ لو انعكس الحال لكان المرجوح مؤكدا للراجح وهو ممتنع اه لكن كون التأكيد راجحا على المؤكد إنما هو في المفردات نحو جاء القوم كلهم وأما المؤكد المستقل فإنه يجوز فيه مرجوحية التأكيد بالاستقرار كما صرح بذلك في مسلم الثبوت وأقره عليه شرحه فواتح الرحموت وأجاب البدخشي بما يوافق ذلك ومثله في غاية الوصول على لب الأصول وإن اختلف القول والفعل في البيان فهو ما ذكره المصنف بقوله (فصل وإن تعارض قول وفعل في البيان) لمجمل سبق عليهما وكل منهما صالح للبيان كقوله صلى الله عليه وسلم من قرن الحج إلى العمرة فليطف لها طوافا واحدا مع ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قرن

فطاف لها طوافين وسعى لهما سعيين (ففيه أوجه من أصحابنا من قال القول أولى) بالأخذ من الفعل سواء تقدم أو تأخر أو لم يعلم شيء منهما وهو الأصح عند الإمام وأتباعه وابن الحاجب لأنه يدل بنفسه والفعل لا يدل إلا بواسطة أحد أمور ثلاثة أحدها أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده وثانيها أن يقول هذا الفعل بيان للجمل وثالثها الدليل العقلي وهو أن يذكر الجمل وقت الحاجة إلى العمل به ثم يفعل فعلا يصلح أن يكون بيانا له ولا يفعل شيئا آخر فيعلم أن ذلك الفعل بيان له وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة كذا في نهاية السؤل وفي سلم الوصول قد اختلف الحنفية والشافعية في أن القارن وهو الذي أحرم بالحج والعمرة معا عليه طوافان طواف للحج وطواف للعمرة وسعيان سعى له وسعى لها أو ليس عليه إلا طواف واحد وسعى واحد لها فأبو حنيفة وصاحبا ذهبوا إلى الأول والشافعي إلى الثاني استدلل الشافعي بما رواه الترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحرم بالحج والعمرة أجزاء طواف وسعى واحد حتى يحل منهما وقال حديث صحيح غريب واستدل أبو حنيفة وصاحبا بما رواه النسائي عن حماد بن عبد الرحمن الأنصاري عن إبراهيم بن محمد بن الحنفية قال طفت مع أبي وقد جمع الحج والعمرة فطاف لها طوافين وسعى لهما سعيين وحدثني أن عليا رضي الله عنه فعل ذلك وحدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك قال ابن الهمام في فتح القدير حماد هذا وإن ضعف لكن ذكره ابن حبان في الثقات وفي الحديث الطويل المروى لمسلم إشارة إلى تكرار الطواف قال الشافعية إن المأخوذ به القول سواء تقدم أو تأخر ولم يعلم شيء منهما قلت لا نسلم ذلك بل نقول كما يقول أبو الحسين البصري إن المتقدم منهما هو المبين دائما قال في الفوايح اعلم أن الحق هذا القول واختاره الآمدى ولم يوجد أيضا في كتبنا ما ينافيه فإن المتقدم مفهم للبراد قطعاً فلا إجمال بعده اه والقول بأنه لو كان المتقدم هو الفعل فإنه إذا تقدم طوافان وكان الفعل بيانا للجمل وجب علينا طوافان فإذا

أمر بطواف واحد فقد نسخ أحدهما إلى آخره فهو مدفوع بأننا نلتزم النسخ ولا بأس به عند اقتضاء الدليل ولا مقتضى هنا لأن التاريخ مجهول وأجاب الحنفية عن قولهم الفعل لا يدل إلا بواسطة بأن ذلك غير مسلم إذا وقع الفعل بعد المجرى إلا إذا دل دليل صارف عن البيانية وعلى أن المجرى باق على إجماله وفي هذا القول والفعل سواء فلا ترجيح لأحدهما على الآخر إلا بالتقدم ومع عدم وجود دليل يصرّف عن البيانية على أن هذا يناقض ما مرّ قريبا من أن الفعل أولى وأقوى في الدلالة على المقصود وترجيحه على القول الخ على أن التاريخ في هذه الحادثة مجهول فلا يعلم إن كان قوله الذي رواه الترمذي عن ابن عمر متقدما أو متأخرا وكذا ما رواه النسائي من الفعل وقد دل الدليل على قوة الفعل وترجيحه على القول بما رواه الإمام أبو حنيفة عن صبحي بن معبد في قصة طويلة وهو قول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما طاف طوافين وسعى سعيين هديت لسنة نبيك قلت يرد على أن السنة المطلقة في مثل هذا عند الشافعي تحمل على فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وعند أبي حنيفة وأصحابه على الطريقة في الدين وهو يشتمل الواجب والمندوب والمواظبة عليه على أن الفعّالين قد نقلا متعارضين فإنه روى الشيخان عن ابن عمر أنه قرن وطاف لهما طوافا واحدا وقال هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد وافق القول أحدهما فالترجيح في مثله للقول لخلوه عن المعارض فأجاب الحنفية بأننا رجحنا فعل الطوافين بأن رواية أمير المؤمنين عمر وأمير المؤمنين علي رضي الله عنهما أرجح من رواية ابن عمر فإنهما راجحان في الضبط والإتيان والفقاهة مع أن هذا مذهبهما ومذهب عبد الله بن مسعود ومذهب عمران بن الحصين رضي الله تعالى عنهم وهم راجحون على أن حديث عمر قد اعتضد بالقياس فإن ضم عبادة إلى عبادة لا يوجب نقضا في أركان أحدهما مع أن الاحتياط في العبادات يقتضي ذلك هنا ما قاله كثير من الحنفية والحق في الاستدلال للحنفية كما قاله في الفوائح أن يستدلوا بقوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) فهذا يدل بالعبارة على أن إتمام أركان كل منهما واجب فإن

معناه اتوا بهما تأمين فلا يعارضه خبر الواحد الذي رواه الترمذي وقد قال فيه إنه غريب وأما قولهم دخلت العمرة في الحج فمحمول على القرآن لا على أن العمرة ذهبت من البين وقام طواف الحج مقام طوافهما اه من سلم الوصول (ومن أصحابنا من قال الفعل أولى) لأنه واضح في الدلالة ألا ترى أنه يبين به القول كالصلاة والحج وفي مسلم الثبوت وشرحه بل أولى منه أي القول إذ ليس الخبر كالمعينة والفعل معين والقول خبر وفي التيسير روى أحمد وابن حبان مرفوعا ليس الخبر كالمعينة فإن الله أخبر موسى بن عمران عما صنع قومه من بعده فلم يلق الألواح فلما عاين ذلك ألقى الألواح وفي الدرر المنثورة برواية أحمد وعبد بن حميد والبخاري وابن أبي حاتم والطبراني بلفظ يرحم الله موسى ليس المعين كالخبر أخبره ربه تبارك وتعالى أن قومه فقتلوا بعده فلم يبق الألواح فلما رآهم وعانهم ألقى الألواح فتكسر ما تكسر اه (ومنهم من قال هما سواء) لتساويهما في الدلالة فيجب الوقف إلى ظهور التاريخ (والأول أصح لأن الأصل في البيان هو القول ألا تراه يتعدى بصيغته والفعل لا يتعدى إلا بدليل) لاحتمال الخصوصية (فكان القول أولى).

(باب القول في الإقرار والسكوت عن الحكم)

(والإقرار هو أن يسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا فلا ينكره مع عدم الموانع عن إنكاره) من اشغال أهم أو غيرها والفاعل غير كافر بل ممن يقبل حكمه بالقاب واللسان (فيدل على جوازه) مطلقا من فاعله وغيره وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وتقرير المحرم مع القدرة على الإنكار وشأن النبوة برىء منه وفيه أنه يجوز أن يكون ذلك مما لم يعلم حكمه بعد سيما في بدء الإسلام وحينئذ لا يلزم من ترك الإنكار تأخير البيان لعدم ما يلزم بيانه ولا تقرير التحريم فلا جواز أي فلا يثبت الجواز إلا بمعنى عدم الحرام كما هو شأن الإباحة الأصلية.

وذلك مثل ما روى أنه سمع رجلا يقول الرجل يحد مع امرأته رجلا فإن قتله قتلتموه وإن تكلم جلدتموه وإن سكت سكت على غيظ أو كيف يصنع

ولم ينكر عليه) من كلامه شيئاً (فدل بذلك) السكوت على ما قاله الرجل من الأحكام من أنه إذا قتل قتل وإذا قذف جلد) والقصة في عويمر وقد أخرجها الشيخان لا بهذا اللفظ وقيل في هلال بن أمية وقد روى ذلك البخاري عن ابن عباس ولأننا في مكان الجمع بينهما بأن أول من وقع له ذلك ابن أمية وصادف مجيء عويمر أيضاً فنزلت في شأنهما معا وإلى هذا جنح النووي وسبقة الخطيب فقال لعلهما اتفقا لهما ذلك في وقت واحد كذا في الاتقان (وكما روى أنه صلى الله عليه وسلم رأى قيساً) بن مهد (يصلي ركعتي الفجر بعد الصبح) وقد نهى عن الصلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس فقال ما هذا يا قيس قال هاتان ركعتا الفجر (فلم ينكره فدل) عدم إنكاره عليه مع نهيه عن الصلاة في هذا الوقت وما أشبهه (على جواز فصل ما لها سبب بعد الصبح) وان نهيه مخصوص بما عداها من الصلوات التي لا سبب لها وقد تقدم الكلام فيه على مذهب الشافعية والحنفية في فصل تعارض النطقين (لانه لا يجوز أن يرى منكراً فلا ينكره مع القدرة عليه لان في ترك الإنكار إيهام أن ذلك جائز) (فصل وأما ما فعل في زمانه صلى الله عليه وسلم فلم ينكره فانه ينظر فيه فان كان مما لا يجوز أن يخفى عليه من طريق العادة كان بمنزلة ما لو رآه فلم ينكره وذلك مثل ما روى أن معاذاً كان يصلي العشاء مع النبي صلى الله عليه وسلم ثم يأتي قومه في بنى سلمة فيصل بهم تلك الصلاة وهي له تطوع ولهم فريضة) روى عن جابر أن معاذاً كان يصلي مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم العشاء الآخرة ثم يرجع إلى قومه فيصل بهم تلك الصلاة متفق عليه ورواه الشافعي والدارقطني وزاده في له تطوع ولهم مكتوبة العشاء وعن معاذ بن رفاعه عن سليم رجل من بنى سلمة أنه أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان معاذ بن جبل يأتينا بعد ما ننام ونكون في أعمالنا في النهار فينادى بالصلاة فنخرج إليه فيطول علينا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا معاذ لا تكن فتاناً إما أن تصلي معي وإما أن تخفف على قومك رواه أحمد (فدل ذلك على جواز) اقتداء (المفترض خلف المتفعل فان مثل ذلك لا يجوز أن يخفى عليه)

من طريق العادة كيف يجوز أن يخفى عليه وحديث معاذ بن رفاعه يدل على علمه به وقد روى هذا الحديث بالفاظ مختلفة (فإن كان لا يجوز لانسك) ذلك عليه فلما لم ينكر دل على جوازه وقد استدلل الشافعي بهذا الحديث على صحة اقتداء المفترض بالمتنفل بناء على أن معاذاً كان ينوي بالأولى الفرض وبالثانية النفل وبه قال أحمد بن حنبل واختاره ابن المنذر وهو قول عطاء وطاوس وسليمان ابن حرب وداود وقالت الحنفية لا يجوز اقتداء المفترض بالمتنفل وبه قال مالك في رواية وأحمد في رواية أبي الحارث عنه وقال ابن قدامة اختار هذه الرواية أكثر أصحابنا وهو قول الزهري والحسن البصري وسعيد بن المسيب والنخعي وأبي قلابة ويحيى بن سعيد الأنصاري قال الطحاوي وبه قال مجاهد وطاوس فدلّل الجمهور ما في الموطأ إنما جعل الإمام ليؤتم به قال في الاستذكار زاد ممن في الموطأ فلا تختلفوا عليه إذا لا اختلاف أشد من اختلاف النيات التي عليها مدار الأعمال والنية ألا ترى أنه لا يحل له مخالفته في الزمان فلا يركع قبله ولا يرفع قبله وليس الزمان من أوصاف الصلاة وإنما هو من مقتضياتها والنية التي هي ركن العبادة حسها أولى واجب فتصير مخالفته في النية نظير مخالفته في الفعل وروى حسان مرفوعاً بالإمام ضامن ومعلوم أن الإمام لا يضمن صلاة المأموم إذا كان لا بد له من فعلها وإنما معنى ضمانها صحة وفساداً أن يبنى صلاته على صلاته وذلك لا يصح إلا بشرط الاتفاق في أصل الفرض ولأجل هذا بقي حديث معاذ على احتماله فلا حاجة للشافعية فيه قال ابن ملك إن النية أمر لا يطالع عليه إلا بأخبار الناوي فجاز أن معاذاً يصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم بنية النفل ليتعلم منه سنة الصلاة ويتبارك بها ويدفع عن نفسه تهمة النفاق ثم يأتي قومه فيصلّي بهم الفرض لحيازة الفضيلتين مع أن تأخير العشاء أفضل على الأصح والحمل على هذا أولى لأنه المتفق على جوازه اهـ

وقد قال له عليه الصلاة والسلام يا معاذ لا تكن فتاناً إما أن تصلي معي وإما أن تخفف على قومك فشرع له أحد الأمرين الصلاة معه ولا يصلي بقومه أو الصلاة بقومه على وجه التخفيف ولا يصلي معه هذه حقيقة هذا اللفظ أفاد

منعه من الإمامة إذا صلى معه صلى الله عليه وسلم ولا تمنع إمامته بالاتفاق فعلم أنه منعه من الفرض ولو جاز اقتداء المفترض بالمتنفل لما شرعت صلاة الخوف مع المنافى بل كان الإمام يصلى بكل طائفة صلاة كاملة وأما زيادة هي له تطوع ولهم فريضة فقد تكلموا فيها فزعم أبو البركات ابن تيمية أن الإمام أحمد ضعف هذه الزيادة وقال أخشى أن لا تكون محفوظة وقال ابن الجوزى هذه الزيادة لا تصح ولو صحت لكانت ظنا من جابر وهكذا ذكره ابن العربي في العارضة قال التيمورى رواه غير واحد من الحفاظ من أصحاب عمرو بن دينار بدون هذه الزيادة كشعبة عند البخارى فى صحيحه وسليمان بن حبان فى الأدب وابن عيينة ومنصور وأيوب عند مسلم وغيرهم عند غيرهما وكذلك أصحاب جابر من الثقات الأثبات كلهم لم يذكروا هذه الزيادة مع توفر دواعيهم على الأخذ بها وهذا يقتضى ريبة توجب التوقف عنها اهـ .

وفى الحديث إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فإنه يشمل الاختلاف عليه فى الأفعال الباطنة والظاهرة قال الامام الشعراوى ولا شك أن من يراعى الباطن والظاهر معا آكد من يراعى أحدهما وقد أجيب عن حديث معاذ أيضاً باحتمال أنه كان فى الزمن الذى تصلى فيه الفريضة مرتين ثم نسخ لأنه ثبت بعد سنين من الهجرة أنه صلى بالطائفتين صلاة على حدة مع المنافى بكل طائفة فلو جاز اقتداء المفترض بالمتنفل لآتم بكل طائفة لأن تحمل المنافى لا يجوز الا عند الضرورة فهذا يدل على عدم جواز الفرض بالنفل اهـ .

(وأما ما يجوز خفاؤه عليه وذلك مثل ما روى عن بعض الأنصار أنه قال كنا نجامع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ونكسل) بضم النون ويجوز فتحها يقال أكسل الرجل فى جماعه إذا ضعف عن الإنزال وكسل بفتح الكاف وكسر السين والأول أفصح (فهذا) أى السكوت عن الحكم فيه (لا يدل على عدم الحكم) وهو عدم وجوب الغسل من ذلك (لأن ذلك يفعل سرا ويجوز أن لا يعلم به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهم

لا يغتسلون لأن الأصل أن لا يجب الغسل فلا يحتاج به في اسقاط الغسل
ولهذا قال عمر كرم الله وجهه حين روى له ذلك أو علم رسول الله صلى الله
عليه وسلم فأقركم عليه فقالوا لا قال فيه) أى انكفوا عن القول به وقد علم
النبي صلى الله عليه وسلم به من رافع بن خديج قال ناداني رسول الله صلى
الله عليه وسلم وأنا على بطن امرأتى فقممت ولم أنزل فاغتسلت وخرجت فاخبرته
فقال لا عليك إنما الماء من الماء ثم أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك
بالغسل رواه عن عائشة رضي الله عنها أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن الرجل يجمع أهله نكسل وعائشة جالسة فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم إنى لأفعل ذلك ثم تغتسل رواه مسلم وعن أبى
هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إذا جالس بين شعبها الأربع ثم جهدها
فقد وجب عليه الغسل متفق عليه وقد أحمد وإن لم ينزل فهذه الأحاديث
تدل على أن إيجاب الغسل لا يتوقف على الانزال بل يجب بمجرد الإيلاج
أو ملاقة الحتان وقد ذهب إلى ذلك الخلفاء الأربعة والفقهاء وجمهور الصحابة
والتابعين ومن بعدهم .

قال النووي وقد أجمع على وجوب الغسل متى غابت الحشفة في الفرج
وإنما كان الخلاف فيه لبعض الصحابة ومن بعدهم ثم انعقد الإجماع على
ما ذكرنا وهكذا قال ابن العربي وصرح أنه لم يخالف في ذلك إلا داوداه
وقد مننا أن حديث الماء من الماء حكمه باق في حق من احتلم ولم ير بللاً
فهو عام مخصوص ولم ينسخ حكمه بالكلية وفي شرح نخبة الفكر ومثال
المرفوع من التقرير حكاه أن يخبر الصحابي أنهم كانوا يفعلون في زمان النبي
صلى الله عليه وسلم كذا فانه يكون له حكم الرفع من جهة أن الظاهر إطلاعه
صلى الله عليه وسلم على ذلك كقوله كذا نأكل لحوم الاضاحى على عهد النبي
صلى الله عليه وسلم وكقول جابر كذا نمزل والقرآن ينزل أو كذا نأكل لحوم
الحيل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لتوفر دواعيهم على سؤاله عن
أمر دينهم ولأن ذلك الزمان زمان نزول الوحي فلا يقع من الصحابة فعل

شيء ويستمرون عليه إلا وهو غير ممنوع الفعل وقد استدلل جابر وأبو سعيد الخدري رضي الله عنهما على جواز العزل بأنهم كانوا يفعلونه والقرآن ينزل ولو كان مما ينهى عنه لنهى عنه القرآن اهـ بزيادة من حاشية لقط الدرر .

(فصل وأما السكوت عن الحكم فهو أن يرى رجلا يفعل فعلا فلا يوجب فيه حكما) يظهر من كلام المصنف المغايرة بين الإقرار والسكوت مع أن التقرير والسكوت شيء واحد وهو أن يسمع النبي صلى الله عليه وسلم أحدا يقول شيئا فيقره عليه أو يرى رجلا يفعل شيئا فيقره مع القدرة على الإنكار عليه والتقرير أحد وجوه المرفوعات فينظر فيه فإن لم يكن موضع حاجة) إلى بيانه الآن (لم يكن في سكوته دليل على الإيجاب ولا على إسقاطه لجواز أن يكون أخر البيان إلى وقت الحاجة وإن كان موضع حاجة مثل الاعرابي في رمضان) في الصحيحين عن أبي هريرة جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلكت قال وما أهلكك قال واقمت امرأتى في رمضان قال هل تجد ما تعتق رقبة قال لا قال فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا قال لا ثم جلس فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر فقال تصدق بهذا فقال على أفقر منا يا رسول الله فوالله ما بين لا يبيتها أهل بيت أحوج إليه منا فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابها ثم قال إذ ذهب فأطعمه أهلك وفي رواية للبخاري فأعتق رقبة فصم شهرين فاطعم ستين مسكينا بالأمر وفي رواية لأبي داود فأتى بعرق تمر قدر خمسة عشر صاعا قال البيهقي وهي أصح من رواية فيه عشرون صاعا والعرق بفتح العين والراء مكمل ينسج من خوص النخل (فوجب عليه العتق ولم يوجب على المرأة فدل سكوته) عنها (على أنه غير واجب عليها) لأن الشافعية لا يوجبون الكفارة على المرأة لأن جامعها غير تام

قال في الروض وشرحه ومن أفسد صومه في يوم رمضان بجماع تام أثم به لأجل الصوم لزمت الكفارة وقال في محترزات القيود وقولنا تام احتراز من المرأة فإنها تفطر بدخول شيء من الذكر

فرجها ولو دون الحشفة لأنه لم يؤمر بها في الخبر إلا الرجل المواقع مع الحاجة إلى البيان ولتقصان صومها بتعرضه للبطلان بعروض الحيض فلم تكمل حرمة حتى تتعلق به الكفارة ولأنها غرم مالى يتعلق بالجماع فيختص بالرجل الواطئ كالمهر فلا يجب على الموطوءة ولا على الرجل الموطوء كما نقله ابن الرفعة اهـ (لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز قال في أوجز المسالك على موطأ مالك قال الحافظ واستدل بإقراره بذلك على أن الكفارة عليه وحده دون الموطوءة وكذا في المراجعة هل تستطيع وهل تجد غير ذلك وهو الأصح من قولى الشافعى وبه قال الأوزاعى وقال الجمهور وأبو ثور وابن المنذر تجب الكفارة على المرأة أيضا على اختلاف وتفاصيل لهم في الحرة والأمة والمطوعة والمكرهة وهل هى عليهما أو على الرجل واستدل الشافعية بسكوته عليه ملام عن إعلام المرأة بوجوب الكفارة مع الحاجة وأجيب بمنع وجوب الحاجة إذ ذاك لأنها لم تعترف ولم تسأل وأما الزوج عليها لا يوجب حكما ما لم تعترف وبأنها قصة حال فالسكوت عنها لا يدل على الحكم لاحتمال أن تكون المرأة لم تكن صائمة لعذر من الأعذار ثم إن بيان الحكم للرجل بيان فى حقها لا اشتراكهما فى تحريم القطر وانتهاك حرمة الصوم كما لم يأمره بالفصل والتخصيص على الحكم فى حق بعض المكلفين كاف عن ذكره فى حق الباقيين ويحتمل أن يكون سبب السكوت عن حكم المرأة ما عرفه من كلام زوجها بأنها لا قدرة لها على شيء إلى آخر ما بسطه الحافظ وقال الخطائى فى أمره الرجل بالكفارة لما كان منه الجنابة دليل على أن على المرأة كفارة مثلها لأن الشريعة قد سوت بينهما فى الأحكام إلا فى مواضع قام عليها دليل التخصيص وإذا لزما القضاء لأنها أفطرت بجماع متعمد كما وجب على الرجل وجبت عليها الكفارة لهذه العلة وهذا مذهب أكثر العلما وقال الشافعى يجزيهما كفارة واحدة وهى على الرجل واحتجوا بأن قول الرجل أصبت أهلى سؤال عن حكمه وحكمها لأن الإصابة معناها أن واقعها معها فإذا حصل الفعل منهما معا ثم أجاب النبى صلى الله عليه وسلم

عن المسألة فأوجب فيها كفارة واحدة على الرجل ولم يعرض لها بذكر دل على أنه لاشيء عليها قال الخطابي وهذا غير لازم لأن هذا حكاية حال لا عموم لها وقد يمكن أن تكون المرأة مفطرة بعد زمن مرض أو سفر أو تكون مكروهة أو ناسية لصومها أو نحو ذلك من الأمور وإذا كان كذلك لم يكن ما ذكره حجة اه وقال ابن العربي لاشك في وجوب الكفارة عليها لأنها أفطرت في يوم رمضان هاتكة للحرمة فإن قيل لم سكت النبي صلى الله عليه وسلم قلنا لأن بيانه له بيان لها اه .

(باب القول في الأخبار) بفتح الهمزة جمع خبر وهو يطلق على صيغته وعلى معناها وهو المعنى القائم بالنفس (بيان الخبر وإثبات صيغته) (والخبر هو الذى لا يخلو من أن يكون صدقا أو كذبا) اختلف أبو المعالى وابن الباقلاني في حد الخبر فقال أبو المعالى يتعين أن يقال يحتمل الصدق أو الكذب لأنهما ضدان فلا يقبل إلا أحدهما وقال القاضى بل يحتمل الصدق والكذب وقوله أرجح إذ التامى إنما هو بين المقبولين لا بين القبولين ولا يلزم من تنافى المقبولات تنافى القبولات ولهذا يقال الممكن يقبل الوجود والعدم وهما متناقضان ولولم يقبل العدم لكان واجبا فلا يتصور الإمكان إلا باجتماع القبولين وإن تنافى المقبولان وكذلك نقول الجسم يقبل الأضداد كلها فقبولاتها مجتمعة والمقولات متنافية فيتعين الواو وإنما الشبهة التى وقعت لإمام الحرمين التباس القبولين بالمقبولين وأنه يلزم من يقدر اجتماع المقبولين أن يقدر اجتماع القبولين وليس كذلك فإن قلت لم سمي الأصوليون مانقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أخبارا مع أن معظمها أوامر ونواهي قلت أجاب القاضى بوجهين أحدهما أن حاصل جميعها آيل إلى الخبر فالمأمورية في حكم الخبر عن رجوعه وكذا القول في النواهي والسرفيه أنه صلى الله عليه وسلم ليس آمرا على سبيل الاستقلال وإنما الأمر حق الله تعالى وصيغ الأمر من المصطفى صلى الله عليه وسلم في حكم الأخبار عن الله تعالى والثاني أنها إنما سميت أخبارا لنقل المتوسطين وهم يخبرون عن روى لهم من عاصر النبي

صلى الله عليه وسلم كان إذا بلغه أمر لا يقول أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بل أمرنا نقول فالمنقول إذا استجد اسم الخبر في المرتبة الثانية إلى حيث انتهى وخالف العلامة القرافي في احتمال الخبر للصدق والكذب وقال إن العرب لم تضع الخبر إلا للصدق وليس لتأثير كذب واحتمال الصدق والكذب إنما هو من جهة المتكلم لا من جهة الواضع واستدل على ذلك باتفاق اللغويين على أن معنى قولنا قام زيد حصول القيام لزيد في الزمان الماضي ولم يقل أحد إن معناه صدور القيام أو عدمه وإنما احتماله له من جهة المتكلم لا من جهة اللغة قال التاج في تكملة الإبهاج ولقائل أن يقول لا نسلم أن مدلوله حصول القيام في الزمان وإنما مدلوله الحكم بحصول القيام وذلك يحتمل الصدق والكذب اه أقول وفي شرح العلامة على متن السلم اختلف في مدلول الخبر فقل هو حصول النسبة في نفس الأمر وقيل هو الحكم بالثبوت أو الانتفاء والتحقيق عند السعد في المطول الأول وعند السبكي الثاني وعلى الأول فهو حكاية لما في نفس الأمر فصدقه مطابقة الحكاية للحكي وكذبه عدمها وعلى الثاني فعني الصدق فيه مطابقة متعاق مدلوله لنفس الأمر والكذب عدمها قال محشبه سيدي على نصاره قوله فقل حصول النسبة أي الثبوت والانتفاء في نفس الأمر وهو للقرافي في شرح المحصول وقيل هو الحكم بالثبوت أي إدراك أن النسبة واقعة أو ليست واقعة وهو قول الإمام في المحصول قوله والتحقيق عند السعد في المطول الأول هذا هو الذي ارتضاه ابن أبي شريف في حواشي المحلى وهو الظاهر لأننا نقطع بأن الذي نقصد بقولنا زيد قائم هو إفادة المخاطب ثبوت القيام لزيد لا حكمنا بذلك ولهذا يصح إذا قيل لك من أين تعلم هذا أن تقول سمعته من فلان ولو كان مفهوم القضية هو الحكم لكان واقعاً وإنما قوله : وعند ابن السبكي الثاني ظاهر كلام المحلى ترجيح هذا القول اه (وله صيغة موضوعة له في اللغة تدل عليه وهو قوله زيد قائم وعمرو قاعد وما أشبههما وقالت الأشعرية لا صيغة له) خاصة به لاستعمال صيغته في الإنشاء (والدليل على فساد ذلك أن أهل اللغة قسموا الكلام إلى أربعة أقسام فقالوا أمر ونهى

وخبر واستخبار فالأمر كقولك افعل والنهي كقولك لا تفعل والخبر كقولك زيد في الدار والاستخبار كقولك (أزيد في الدار فدل) التقسيم المذكور والمقابلة بين الأقسام والتمثيل لكل بمثال يخصه (على ما قلناه) من أن الخبر له صيغة خاصة به ﴿باب القول في الخبر المتواتر﴾ (اعلم أن الخبر ضربان متواتر وآحاد أما الآحاد فله باب يأتي الكلام فيه ان شاء الله وبه الثقة أما التواتر في اللغة فهو التابع تقول تواترت الكتب فتواترت إذا جاء بعضها في إثر بعض وترأ وترأ من غير انقطاع والمتواترة المتابعة ولا تكون بين الأشياء الا اذا وقعت بينها فترة وإلا فهي مداركة ومواصلة قال تعالى ثم أرسلنا رسلنا تترى أى واحداً بعد واحد بفترة بينهما وتواتر الخبر مجيء الخبرين به واحداً من غير اتصال وفي الاصطلاح قد عرفه المصنف بقوله (فهو كل خبر علم مخبره ضرورة) أى علم وجوده وتحقيق مخبره أى المخبر به وهو بفتح الباء ضرورة لكن هذا ضابط لا تعريف وثانياً يشمل المتواتر وغيره من الاخبار البديهية فانها تفيد العلم فهذا التعريف لا يميزه عما عداه والتعريف المميز له عما عداه يقال هو خبر جمع كثير يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب عن محسوس فخرج المعقول لجواز النلط فيه فان اتفق الجمع المذكور في اللفظ والمعنى فهو اللفظي وان اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلي فهو المعنوي (وذلك ضربان تواتر من جهة اللفظ) كحديث من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار قال ابن الصلاح رواه اثنان وستون من الصحابة وقال غيره رواه أكثر من مائة نفس وفي شرح مسلم للنووي رواه نحو مائتين وقال العراقي وليس في هذا المتن بهينه ولكنه في مطلق الكذب والخاص بهذا المعنى رواية بضعة وسبعين صحابياً قال السيوطي قد ألفت في هذا النوع كتاباً لم أسبق الى مثله سميته الأزهار المتناثرة في الاخبار المتواترة مرتباً على الأبواب وأوردت فيه كل حديث بأسانيد من خرجه وطرقه ثم لخصته في جزء لطيف سميته قطف الأزهار اقتصرت فيه على عز وكل طريق لمن أخرجها من الأئمة وأوردت فيه أحاديث كثيرة منها حديث الخواص من رواية نيف وخمسين

صحائياً وحديث المسح على الخفين من رواية سبعين صحائياً وحديث رفع اليدين في الصلاة من رواية نحو خمسين وحديث نصر الله أمراً سمع مقالتي من رواية نحو ثلاثين وحديث نزل القرآن على سبعة أحرف من رواية سبع وعشرين وحديثا من بنى لله مسجداً بنى الله له بيتاً في الجنة من رواية عشرين وكذا حديثا كل مسكر حرام وحديث بدأ الإسلام غريباً وحديث سؤال منكر ونكير وحديث كل ميسر لما خلق له وحديث الرابع من أحب وحديث ان أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة وحديث بشر المشائين في الظلم الى المساجد بالنور التام يوم القيامة كلها متواترة في أحاديث جمعة أودعناها كتابنا المذكور ولله الحمداه (كالأخبار المتفقة عن القرون الماضية) كقوم نوح وعاد وثمود وقوم موسى وغيرهم (والبلاد النائية) أى البعيدة كالهند والسند وبخارى ومصر وغيرها (وتواتر من طريق المعنى) وهو أن ينقل جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة تشترك في أمر يتواتر ذلك القدر المشترك كما اذا نقل رجل عن حاتم مثلاً أنه أعطى جملاً وآخر أنه أعطى فرساً وآخر أنه أعطى ديناراً وهلم جرا فيتواتر القدر المشترك بين أخبارهم وهو الاعطاء لأن وجوه مشترك من جميع هذه القضايا ولذا قال (كالأخبار المختلفة عن سخاء حاتم وشجاعة على رضى الله عنه) قال العلامة السيوطى وذلك أيضاً يتأتى في الحديث فمنه ما تواتر لفظه كالأمثلة السابقة ومنه ما تواتر معناه كأحاديث رفع يديه في الدعاء وقد جمعتها في جزء لكنها في قضايا مختلفة فكل قضية منها لم تتواتر والقدر المشترك فيها وهو الرفع عند الدعاء تواتر باعتبار المجموع اه تدريب (ويقع العلم) الضرورى (بسكلا الضربين وقالت البراهمة) قال فى مسلم الثبوت وشرحه الفوائح العلم المتواتر حق ثابت خلافاً للسمنية من البراهمة والمشهور أنهم فرقة اخرى غير البراهمة هم عبد سومنات اسم لصنم كسره السلطان محمود بن سبكتكين والسمنية قوم من الهند ينكرون النبوة وهو أى قولهم مكابرة صريحة على العقل ضرورة العلم بالبلاد النائية مكة والمدينة شرفهما الله تعالى وبالأمم الخالية كالأنبياء السابقين

قالوا أولاً إنه أى الأخبار تواترا كاجتماع الجمع على طعام واحد وهو ممتنع عادة فيستحيل الاخبار تواترا فلا يفيد العلم إذ هو فرع التحقق وهذه الشبهة تدل على أنهم أنكروا وجود التواتر أيضاً وقالوا ثانياً يجوز الكذب على كل من المخبرين بتعمد أو نسيان أو ذهول فكذا يجوز الكذب على الكل إجماعاً لأن الكل هو واحد مجتمعاً فحكمه حكمهم وإذا جاز الكذب فلا علم وقالوا ثالثاً لو أفاد التواتر العلم لأدى إلى التناقض إذا أخبر جهمان غفيران بنقيضين كما إذا أخبر جمع بوجود اسكندر وآخر بعدمه فلو كانا معلومين لكان موجوداً معدوماً في الواقع وقالوا رابعاً لو أفاد المتواتر علماً يلزم تصديق اليهود أو النصارى فيما نقلوه افتراء عن موسى وعيسى عليهما وعلى نبينا وآله وأصحابه الصلاة والسلام انه قال لا نبى بعدى والثانى باطل فان هذا النقل كذب وافتراء بلا مزية وقالوا خامساً لو أفاد المتواتر العلم لما كان بينه وبين العلوم الأخرى تفاوت ونجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وهو دليل احتمال النقيضين في التواتر فلا يفيد العلم والجواب عن شبهاتهم كلها إجمالاً انه تشكيك في الضروري فان كل أحد يعلم افادة المتواتر العلم كشبه السوفسطائية فانها تشككات في الأمور الضرورية فالشبهات كلها باطلة لا يلتفت إليها وأما الجواب عن شبهاتهم تفصيلاً فنفي الدليل الأول وهو قياسهم على امتناع اجتماع الكل على أكل طعام انه قياس مع الفارق بين الفرع والأصل لوجود الداعى في أخبار الكل وهو العادة هنا فان عادة الانسان أن يخبر بما علم وعدم الداعى ثمة أى في المقيس عليه فان الداعى إلى الأكل الاشتاء وقلبا يكون اشتاء الجماعة طعاماً واحداً عادة وعن الدليل الثانى وهو جواز الكذب قد يخالف حكم كل واحد فلا اجتماع أثره في الحكم فلا يوجد عند عدمه قد يلزم من جواز كذب كل جواز كذب الجميع ألا ترى ان كلام النقيضين مقدور لا مكانه بخلاف الكل فانه مستحيل غير مقدور وعن الثالث وهو لزوم اجتماع النقيضين عند اخبار الجماعة بخبرين متناقضين أى تواتر النقيضين محال عادة فلا يلزم التناقض في الواقع بل على تقدير خلاف الواقع فلا

استحالة وعن الرابع وهو لزوم صدق اخبار اليهود والنصارى الكاذبة ييقن بأن تواترها ممنوع وان ابتداءه ليس كوسطه بل لم يوجد في الابتداء مخبرون بعدد التواتر وإنما هم بعض شياطينهم اخترعوا أمثال هذه الأقاويل وأخبروا شياطينهم الآخرين وهم أخبروا ظنا بل علما بالكذب شياطينهم الآخرين فقد وجدنا الوسط مبلغ التواتر ثم إنهم كلهم ظانين غير مستيقنين فلم يوجد التواتر وعن الدليل الخامس وهو وجدان التفاوت بينه وبين البديهي الآخر الموجب لاحتمال النقيض أن غاية ما لزم من شبهتهم التفاوت في الجملة ولا نسلم أن العلوم لا تتفاوت فإنه قد يكون البعض خفيا عن بعض لعدم ملاحظة الأطراف حقها أو لمصاحبة بعض الوسط دون بعض نعم إنها لا تتفاوت بمعنى احتمال أحدها النقيض دون الآخر ولزومه ههنا ممنوع بل التواتر والواحد نصف الاثنين لا يحتمل كل منهما النقيض ولو سلم أن العلوم لا تتفاوت جلاء وخفاء أصلا فالتفاوت هنا للأنس وعدمه لالكون أحدهما جليا والآخر خفيا هو وإنما ذكرنا هذا كله لأن شبهتهم قد أثرت على غيرهم لأن كثيرا من الناس في زماننا لا يصدق إلا بما يراه بإحدى حواسه الخمس وينكر كل ما غاب عن المشاهدة فانكروا المتواترات من المعجزات ونزول عيسى عليه السلام والجن والملائكة وغير ذلك ولهم كتابات في ذلك ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم (وهذا جهل فإننا نجد أنفسنا عالمة بما يؤدي إليها الخبر المتواتر من أخبار مكة وخراسان وغيرهما كما نجد عالمة بما تؤدي إليه الحواس الخمس فكما لا يجوز إنكار العلم الواقع بالحواس لم يجز العلم الواقع بالأخبار) هؤلاء حصروا مدارك اليقين في الحواس الخمس قالوا لو أفاد التواتر لاشتركنا نحن وأتم فيه بالضرورة ولو اشتركنا لما خالفناكم كما أنا شاركونكم في العلوم الحسية ولم نخالفكم فيها فلما لم نشارككم دل على عدم إفادته العلم قلنا إن مخالفتكم فيه عناد منكم واضطراب في عقولكم وطباعكم كمن يخالف في الحسيات لاضطراب عقله ومزاجه أو حواسه كمن يجد طعم العسل مرا من غلبة الصقرا عليه فينكر حلاوته ولو تركنا ما علمنا

ضرورة لقولكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية فالإلزام مشترك بيننا فما أجبتكم به السوفسطائية عن إفادة الحواس العلم فهو جوابنا لكم عن إفادة المتواتر العلم وفي كشف الأسرار وهؤلاء لا يعرفون نفوسهم لأن معرفة كونهم مخلوقين من ماء مهين لا تثبت إلا بالخبر ولا دينهم لأن طريق معرفته الخبر والسمع خصوصا فيما يرجع إلى الأحكام ولا دينهم لأن طريق معرفة الأغذية والأدوية تحصل بالخبر وفيها ما هو مهلك وما هو نافع ولا أمهاتهم ولا آباءهم لأن التزينة والقيام بأمورهم يحصل من المساعدة والظن كما يحصل من الأبوين ثم كل أحد نفسه شاعرة بهذه الأشياء ويحصل له العلم بها قطعاً بمنزلة العلم الحاصل بالعيان والمشاهدة فكان منكراً كالمنكر للشاهدات من السوفسطائية هـ .

(فصل والعلم الذى يقع به ضرورى وقال البلخي) هو الكهبي من المعتزلة (العلم الواقع به نظرى وهو قول أبى بكر الدقاق) قال فى جمع الأجوام والأصح أن العلم فيه أى فى المتواتر ضرورى أى يحصل عند سماعه من غير احتياج إلى نظر لحصوله لمن لا يتأتى منه كالبه والصبيان وقال الكهبي من المعتزلة والإمامان أى إمام الحرمين والإمام الرازى نظرى وفسره إمام الحرمين أى فسر كونه نظرياً كما أفصح به الغزالي التابع له أخذنا من كلام الكهبي بتوقفه على مقدمات حاصلة عند السامع وهى الحقيقة لكون الخبر متواتراً من كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس لا الاحتياج إلى النظر عقبيه أى عقيب سماع المتواتر فلا خلاف فى المعنى فى أنه ضرورى لأن توقفه على تلك المقدمات لا ينافى كونه ضرورياً وبالضرورى غير الإمام الرازى خلاف ما عبر به المصنف سهواً أو نظراً إلى أن المراد واحد اه قال فى سلم الوصول واعلم أن الضرورى قسمان قسم من يعقل القضايا التى قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين ومع ذلك يحتاج إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه مع أنها حاضرة فى الذهن فيحصل أو لا ثم يلتفت الذهن إلى تلك الواسطة وقد لا يلتفت

إليها ومن هذا القسم العلم الناشئ من المتواتر وقسم لا واسطة له أصلاً كقولنا
الموجود لا يكون معدوماً وإنما كان المتواتر من الأول لأنه لا بد فيه من
حصول مقتدتين إحداهما أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم
لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية أنهم قد اتفقوا في الأخبار عن الواقعة
لكنه لا يحتاج إلى ترتيب المقتدتين بلفظ منظوم ولا إلى الشعور بتوسطهما
وإفضاءهما إليه كذا نقله السعد عن الغزالي في المستصفي والحاصل أن العلم
فيه حاصل بخلق الله تعالى بطريق العادة لا بتوسط المقتدتين وإن كانتا
هوجودتين وبهذا تعلم أن قول الغزالي أن المتواتر من قبيل قضايا قياساتها
معها إنما قاله تفسيراً لما قاله الكعبى وأبو الحسين وإمام الحرمين وأن قول
صاحب فواتح الرحموت على مسلم الثبوت والنزاع معنوى إن أراد منه أن
الجمهور قالوا إنه قسم آخر من الضرورى وهو محصل بالعادة فليس على
ما ينبغى بل المعنى أن الجمهور أرادوا بالضرورى مطلق الضرورى فلا نزاع
بحسب المعنى وهذا هو مقتضى قوله إن الأليق بالفقهاء والمتكلمين مطلق
الضرورى لا الظاهر فقط كما قال هو لأن من الجمهور فريقاً كبيراً من الفلاسفة
ومن المعتزلة وهم ماعدا الكعبى وأبا الحسين القائلين بأنه يحصل بطريق العقل
وإن كان هذا الخلاف لفظياً أيضاً اهـ (وهذا خطأ لأنه لا يمكن نفي ما يقع
به من العلم عن نفسه بالشك والشبهة فكان ضرورياً كالعالم الواقع عن
الحواس الخمس) قد علمت بما تقدم أن الخلاف لفظى قال التاج فى تكملة
الإبهاج الذى نص عليه فى المستصفى أن تحقيق القول فيه لأنه ضرورى
بمعنى أنه لا يحتاج فى حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه مع
أن الواسطة حاضرة فى الذهن وليس ضرورياً بمعنى أنه حاصل من غير
واسطة كقولنا القديم لا يكون محدثاً والموجود لا يكون معدوماً فإنه لا بد
فيه من حصول مقدمتين فى النفس عدم اجتماع هذا الجمع على الكذب
واتفاقهم على الأخبار عن هذه الواقعة وهذا الذى ذكره الغزالي هو الحق
وهو الذى اختار مام وأتباعه إلا وأما إمام الحرمين فقد نقل المصنف عنه

أيضا يعنى اليبضاوى أنه نظرى وهو قد ضرح فى البرهان بموافقة الكعبى كما نقل المصنف عنه لكنه نزل مذهب الكعبى على مجمل يقارب ما ذكره الفزالى وهذه عبارته : ذهب الكعبى إلى أن العلم بصدق المخبرين تواترا نظرى وقد كثرت المطاعن عليه من أصحابه ومن عصابة الحق والذى أراد تنزيل مذهبه عند كثرة المخبرين على النظر فى ثبوت حالة جامعة واتفاقها فلم يعن الرجل نظرا عقليا وفكرا سبريا على مقدمات وتأنج فليس ما ذكروا إلا الحق انتهى وإذا اتحد رأى امام الحرمين والفزالى وكان هو رأى الإمام والجمهور ونزل مذهب الكعبى عليه كما صنع امام الحرمين لم يكن بينهم اختلاف وهذا التزيل هو الذى ينبغى أن يكون ولا يجعل فى المسئلة نزاع اهـ (فصل ولا يقع العلم الضرورى بالتواتر الا بثلاث شرائط أحدها ان يكون المخبرون عددا لا يصح منهم التواطؤ على الكذب) أو وقوعه منهم اتفاقا وقوله لا يصح منهم التواطؤ على الكذب تفسير للعدد بمعنى أن المعتبر فى ذلك العدد وكثرة المخبرين بنوعهم حتى يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو أخبر جمع غير محصورين بما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه لغرض من الأغراض لا يكون متواترا كذا قال السيد فى التلويح وفى تعيين هذا العدد خلاف يأتى ذكره اهـ ثانيها (ان يستوى طرفاه ووسطه) معناه ان يكون عدد التواتر المذكور موجودا فى الطبقة المشاهدة للمخبر عنه وفى الطبقة التى أخبرتنا بوجوده وفى الواسطة بينهما من طبقات المخبرين فتكون كل واحدة من هذه الطبقات مستكاملة لعدد التواتر فلو نقص بعضها عن عدد التواتر خرج الخبر عن كونه متواترا لأنه قد صار آحادا فى وقت من الأوقات فلا ينقلب متواترا بعد وبمثل هذا وقع الطعن فى توراة اليهود وإنجيل النصارى وما نقلوه عن أسلافهم وذلك أنهم قلوا بقتل بختصر لا أكثرهم عن عدد التواتر فلم يقدموا فقلوه العلم وكذلك النصارى كانوا على عهد المسيح وبعده بمدة طويلة قليلين لا يحصل بهم التواتر فلم ولذا قال المصنف (فيروى هذا العدد مثله إلى أن يتصل بالمخبر عنه) وإنما اشترط

استواء الطبقات كلها لأن خبر كل عصر مستقل بنفسه فلا بدقيه من الشروط وبهذا يتبين أن المتواتر قد ينقلب أحاداً ثم المراد بالاستواء المذكور الاستواء في الكثرة المذكورة لاستواء في العدد بأن يكون في كل طبقة مستوياً فإنه لا يضر الاختلاف إذا كان عدد منها فيه الكثرة المذكورة مثل أن يكون عدد الطبقة الأولى ألفاً والثانية تسعمائة وعدد الثالثة ألفاً وتسعمائة (و) ثالثاً أن يكون الخبر في الأصل عن مشاهدة أو سماع (بأن أحس المخبرون الأولون بمضمون الخبر بأن يقال رأينا مكة وبغداد ورأينا موسى وقد ألقى عصاه فصارت حية ورأينا المسيح وقد أحيى الموتى ورأينا محمداً صلى الله عليه وقد انشق له القمر وسمعناه يتلو القرآن وقد تحدى به العرب فعجزوا عن معارضته فلا تواتر في العقليات فلا تقبل حماقة المشائين من الفلاسفة أن لا حشر للأجساد وذلك لأن العقلي لو كان بديهاً فيفيد العلم بنفسه فلا دخل للخبر وإلا فيحتمل الخطأ بل يتيقن به كما في خبر المشائين الحق واجتماع شرائط التواتر في الخبر أي الأمور المحققة وهي كونه خبر جمع وكونه بحيث يؤمن تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس علامة حصول العلم بمضمونه وإنما فسرنا الشرائط بالأمور المحققة له لأنها ليست شرائط حقيقية وإن عبروا عنها بذلك وإنما هي أجزاء الماهية التي بتحققها يتحقق التواتر وقد علم منه أنه لا يشترط عنده في الخبرين الإسلام ولا العدالة ولا اختلاف الدين والبلد والوطن والنسب ولا وجود الإمام المعصوم ولا حول أهل الذمة ولا أكثرهم بحيث لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد وفي كل ذلك خلاف حكاة والآمدي وابن الحاجب قال في جمع الجوامع وشرحه والأصح أنه لا يشترط في المتواتر اسلام روايه ولا عدم احتواء بلد عليهم فيجوز أن يكونوا كفار وأن تحويهم بلد كأن يخبر أهل قسطنطينية بقتل ملكهم لأن الكثرة مانعة من التواطؤ على الكذب وقيل لا يجوز ذلك لجواز تواطؤ الكفار وأهل بلد على الكذب فلا يفيد خبرهم العلم وإذا لم يكن الاسلام شرطاً فالعدالة ليست شرطاً بالأولى وكذا ألا يشترط البلوغ كما نقله ابن قاسم عن شرح الارشاد

لشيخه ابن حجر الهيتمي في باب الشفعة قال ولو كانوا كفارا أو صيانا اه عطار
(قال إذا كان) مستند روايتهم (عن نظر واجتهاد مثل أن يجتهد العلماء
فيؤديهم الاجتهاد إلى شيء لم يقع العلم الضروري بذلك ومن أصحابنا من اعتبر
أن يكون العدد مسلمين ومن شرط العدالة والإسلام في المخبرين الإمام
نفر الإسلام رضى الله عنه لئلا يرد اخبار النصارى بقتل المسيح بن مريم
عليه السلام والجواب منع استواء طبقات المخبرين وإنما قتل عدد من الرجال
العارفين بعيسى عليه السلام رجلا قد ألقى الله عليه شبه عيسى عليه السلام
كما قال تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم ثم ألقوا جسد ذلك المقتول
على الصليب ثم أخبره بعد ذلك أنهم قتلوا عيسى وصلبوه وشكوا فيه أيضا
حتى قال بعضهم لبعض إن كنا قتلنا عيسى فأين صاحبنا ذلك الرجل وإن كنا
قتلنا ذلك الرجل فأين عيسى فلا تواتر هنا فلا يراد ألا ترى إلى قول الجلال
إشارة إلى تأييد عدم اشتراط العدالة والإسلام كخبر أهل قسطنطينية بقتل
ملكهم فإن خبرهم يفيد العلم بلا رب وكانوا كفارا قبل فتحها وقد فتحها
السلطان محمد وافق تاريخها بلدة طيبة نعم ان وجود العدالة والإسلام في
المخبرين له دخل في تقليل عدد المخبرين الموجب للعلم ومؤكد لعدم التواطؤ على
الكذب والحاصل أن كلا من تلك المذاهب باطل للعلم بحصول العلم من الخبر
المتواتر بمضمونه بدون كل واحد من هذه الشروط (ومن الناس من قال
لا يجوز أن يكون العدد) من الرواة (أقل من اثني عشر) كعدد النقباء لموسى
عليه السلام في قوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا لأن موسى عليه السلام
نصبتهم ليحرفوه أحوال بني اسرائيل فلم يحصل العلم بقولهم لم ينصبتهم
(ومن الناس من قال أقله سبعون) لأن الله تعالى قال واختار موسى قومه
سبعين رجلا لميقاتنا أى للاعتذار إلى الله من عبادة العجل ولسماع كلامه
من أمر ونهى لينخروا قومهم بما يسمعه فكونهم على هذا العدد ليس إلا
لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في ذلك (ومنهم من قال ثلثائة وأكثر)
يعنى وبضعة عشر عدد غزوة أهل بدر لأن الغزوة تواترت عنهم والبضع

يكسر الباء ومن العرب من يفتحها وهو ما بين الثلاث إلى التسع قاله الجوهري
وقيل أربعة قياساً على شهود الزنا وقيل خمسة قياساً على اللعان وقيل أقله
أربعون لخبر خير السرايا أربعون وقيل عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم
عشرون وقيل خمسون قياساً على القسامة وتمسك كل قائل بإفادته العلم في
ذلك بدليل ورد في خصوص ذلك كما بينا بعض أمثلتهم وليس بلام ان
يطرد ذلك العدد بإفادته العلم في خصوص ذلك الدليل في غير ذلك لاحتمال
إفادة العلم بغيره فالأمر الذي ورد فيه عدد معين لذلك الأمر دون غيره ولذا
قال المصنف وهذا خطأ لأن وقوع العلم به لا يختص بشيء مما ذكره فسقط
اعتبار ذلك وفي سلم الوصول وجه ذلك يعني ضعف هذه الأقوال ما علمت
من أن حصول العلم الضروري من الخبر المتواتر إنما هو بحكم العادة ومتى
حصل ذلك كان حصوله عند السامع علامة التواتر وان ذلك يختلف باختلاف
حال الخبر والخبر والسامع والخبر عنه كما سبق ولذلك كان القول المختار عدم
تعيين العدد للقطع بحصول العلم بأخبار الجماعة من غير علم بعدد مخصوص
ولو كان العدد المعين معتبراً في التواتر لكان شرطاً للعلم في وقت ولم يعلم
بعدد لا متقدم ولا متأخر وأيضاً لا سبيل إلى العلم بالعدد المخصوص عادة
لأن الاعتقاد بصدق الخبر يقوى عادة بتدرج خفي بتتابع الأخبار كما يحصل
كالعقل بتدرج خفي والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك فقبل حصول
العلم لا تعلم الأمور التي بها يتحقق التواتر في الواقع ونفس الأمر فان منها
القرائن اللازمة فيحتمل أن عدم حصول العلم لعدم تلك القرائن ويحتمل
أنه ينعدم تقوى الخبر مع وجود تلك الأمور بتمامها ولذلك قالوا ان علامة
اجتماع تلك الأمور بتمامها حصول العلم وذلك يحصل بتقوى الاعتقاد
بتدرجاً فإذا أخبر واحد حصل الظن وهكذا إلى أن يحصل اليقين وهذا
الأمر الخفي يختلف باختلاف أحوال الخبر والمخبرين والسامعين والخبر
عنه كما سبق

(باب القول في أخبار الآحاد) (واعلم ان خبر الواحد ما انحط عن

حد التواتر) يعنى هو الخبر الذى لم تبلغ نقلته فى الكثرة مبلغ التواتر سواء كان الخبر واحداً أو اثنين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة إلى غير ذلك من الأعداد التى تشير بأن الخبر دخل بها فى حد التواتر (وهو ضربان مسند) وهو وهو ما اتصل اسناد من رواه الى منتهاه رفماً ووقفاً وقوله رفماً ووقفاً فیدخل فيه الموقوف وهو قول الصحابي وكذا يدخل فيه المقطوع وهو قول التابعي وهذا قول الخطيب قال العراقي وكلام أهل الحديث يأباه أى فيكون التبريف غير مانع ولم يمنعه ابن الصلاح كلياً بل قال أكثر ما يستعمل فيما جاء عن النبي ﷺ دون غيره والأكثر فيما جاء عن الصحابة استعمال الموقوف وفيما جاء عن التابعين فمن بعدهم استعمال المقطوع وقال الخاكم لا يستعمل المسند الا فى المرفوع المتصل بخلاف الموقوف والمرسل والمعضل والمدلس وبه جزم شيخ الاسلام ابن حجر قال العلامة السيوطي وقول الخاكم هو الأصح اهـ . (ومرسل) وهو فى اصطلاح الأصوليين ما لم يتصل اسناده بأن أسقط بعض رواته واحداً كان أو أكثر كان الراوى المرسل تابعياً من أكابر التابعين أو من صغارهم أو غير تابعي ولو بعد أو صحابياً فالإرسال عندهم ترك الوسطة بين الراوى والمروى عنه فیدخل فيه المنقطع والمعضل والمعلق عند غير المحدثين وأما عند المحدثين فالمرسل ماسقط منه صحابي بأن رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم تابعي صريحاً أو كناية صغيراً كان كآبي هاشم ويحيى بن سعيد أو كبيراً وهو من كان جل روايته عن الصحابة كابن المسيب وقيس بن حازم والمنقطع ماسقط منه راو واحد غير الصحابي والمعضل ماسقط منه اثنان والمعلق ما حذف من أول سنده أو جميعه لا وسطه (فاما المرسل فله باب يجيء إن شاء الله تعالى وأما المسند فضربان أحدهما يوجب العلم) بصدقه (وهو على أوجه منها خبر الله عز وجل وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم) ان أراد المصنف بخبر الله عز وجل القرآن وبخبر رسوله السنة وهى أقواله وأفعاله وتقريراته ورد عليه أنه جعل القرآن من قسم خبر الواحد لانه قال أو لا اعلم ان خبر الواحد ما انحط عن حد التواتر وهو مسند ومرسل وأما المسند إلى آخره وإن أراد بخبر الله تعالى

وخبر رسوله شيئاً واحداً وهو السنة لأن الكل من عند الله تعالى لا يرد عليه شيء ولكن هذا إنما يوجب العلم بصدقه بالنسبة لمن سمعه أما بالنسبة لمن لم يسمعه فالمقطوع بصدقه بعض المنسوب إليه عليه الصلاة والسلام وإن كنا لا نعلم عينه بالنظر له في ذاته وإن قطع به لعارض التواتر وعبرة العلامة اليساوي في منهاج الأصول أحسن وأوضح فإنه قال الباب الثاني في الأخبار وفيه فصول الأول فيما علم صدقه وهو سبعة الأول ما علم وجود خبره بالضرورة والاستدلال الثاني خبر الله تعالى والاكتفاء في بعض الاوقات اكمل منه تعالى الثالث خبر رسوله صلى الله عليه وسلم والمعتمد دعواه الصدق وظهور المعجزة على وفقه الرابع خبر كل الأمة لأن الاجماع حجة الخامسة خبر جمع عظيم عن احوالهم السادس الخبر المخفوف بالقرائن السابعة التواتر ببرايته روايته في الكثرة مياناً أجالت المادة تواطؤهم على الكذب اهـ وفي جمع الجوامع وشرحه واما مقطوع بصدقه كخبر الصادق أي الله تعالى لتنزهه عن الكذب ورسوله صلى الله عليه وسلم لصمته وبعض المنسوب الى محمد صلى الله عليه وسلم وإن كنا لا نعلم عينه اهـ (ومنها أن يحكى الرجل بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم شيئاً) أي بسمع منه أي بمكان وقع السماع بالفضل منه (ويدعى عليه) به (فلا ينكره) الرسول صلى الله عليه وسلم ولا حامل للتقرير للنبي صلى الله عليه وسلم ولا على الكذب للخبر (فيقطع به على صدقه) فيما أخبر به دينياً كان أو دنيوياً لأن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقر أحداً على كذب خلافاً للتأخرين منهم الآمدي وابن الحاجب في قولهم لا يدل سكوتهم صلى الله عليه وسلم على صدق الخبر أما في الدين فليجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم يدينه أو آخر نيانه بخلاف ما أخبر به الخبر واما في الدنيوي فليجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم لا يعلم حاله كما في لقاح النخل روي مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه مر بقوم يلقحون النخل فقال لو لم تفعلوا لصح قال فخرج شيصاً فقال ما ليخلكم قالوا قلت كذا وكذا فقال أنتم اعلم بأمور دنياكم ورد بأن سبق البيان أو تأخيره في الدين

لا يبيح السكوت عند وقوع الفكر لما فيه من اتهام تضيير الحكم في الأول وتأخير البيان عن وقت الحاجة في الثاني وفي الدينوى إذا كان كذبا ولم يعلم به النبي صلى الله عليه وسلم يعلمه الله به عصمة له عن أن يقرر هذا على كذب كما أعلمه بكذب المنافقين في قولهم نشهد أنك لرسول الله من تضمنه أن قلوبهم وافقت الستهم وإن كان دينيا والمراد من قول صاحب جمع الجوامع ولا حامل على التقرير والكذب والمراد منه أنه لا حامل عليهما معا بأن لم يكن حامل على شيء أصلا أو كان على الكذب فقط لأن الحكم إذا قيد بقيدين يتفق بالتفاهما وباتقاء أحدهما والحامل على الكذب صورته أن يكون الكذب مباحا كان يكون للاصطلاح أو انكار وديعة من ظالم فهذه الثلاثة مقطوع يدل التقرير بها على الصدق وأما المفهوم وهو ما إذا وجد حامل على الكذب والتقرير كما إذا كان المخبر عن يعاند النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينفع فيه الانكار فلا يدل فيه السكوت على الصدق قولا واحدا وما إذا أخبر بحضرته صلى الله عليه وسلم ولم يكن بسمع منه ولم ينكر ذلك أخبر فالظاهر المظنون الصدق أى صدق الخبر لأن الظاهر تقرير ذلك لا القطع بصدقه كما ظن لاحتمال أنه ماسع الخبر أو مافهم وما علم صدقه ولا كذبه لكونه دينويا أو رأى تأخير الإنكار إلى وقت الحاجة أو رأى عدم إفادة الإنكار لكون الخبر متعينا ومع جواز هذه الاحتمالات لا قطع اهـ .

(ومنها) أى من أخبار الآحاد التى توجب العلم ويقطع بصدقها (إن يحكى الرجل شيئا) أى امرأ محسوسا (بحضرة جماعة كثيرة) بالغة عدد التواتر (فلا ينكرونه ولا يكذبونه ولا حامل لهم على سكوتهم عن تكذيبه من خوف أو طمع ناشئ منه) فيقطع به على صدقه (فإن كان الخبر مما يحتمل أن لا يعلموه مثل خبر غريب لا يقف عليه إلا الأفراد لم يدل سكوتهم على صدقه قطعا وإن كان لعلوه ولكنه مما يجوز أن يكون الحامل على السكوت عن تكذيبه من خوف ونحوه لم يدل سكوتهم على صدقه قطعا على الصحيح .

ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه والصحيح أن المخبر بحضرة قوم لم يكذبوه ولا حامل لهم على سكوتهم عن تكذيبه من خوف أو طمع في شيء منه صادق فيما أخبر به وإن سكوتهم تصديق له عادة فقد اتفقوا وهم عدد التواتر على خبر محسوس إذ فرض المسئلة كذلك كما صرح به الأمدى فيكون صدقا قطعاً وقيل لا يلزم من سكوتهم تصديقه لجواز أن يسكتوا عن تكذيبه لشيء أه قلنا الفرض أنه لا حامل لهم عن السكوت عن تكذيبه والمسئلة مفروضة فيما إذا أخبر بحضرتهم عن محسوس لا يخفى على مثلهم فاندفع ما قيل يجوز أن يكون سكوتهم لعدم علمهم بحال المخبر به ولو سلم أنه تصديق لم يلزم منه أنه صدق لجواز أن يكون لظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه في غيره نعم لو فرض أن الأخبار عن شيء وجد بحضرتهم ظهر أن سكوتهم تصديق وذلك لما علت أن المسئلة مفروضة فيما ذكرناه اه (ومنها خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول فيقطع بصدقه لحصول الإجماع عليه وله حكم التواتر فهو قريب من إفادة العلم الضروري (سواء عمل به الكل أو عمل به وتأوله البعض) لأن التأويل فرع القبول وحاصل هذه المسئلة أن الخبر الذي رواه أحد بحضرة العلماء فاحتج به البعض وأوله الآخرون أو عمل به الكل فيكون من المقطوع به لاجتماعهم على قبوله لأن كلا من الاحتجاج به وتأويله فرع قبوله وقد مشى في جمع الجوامع وشرحه على خلاف هذا قتال وافتراق العلماء في الخبر بين مؤول له ومحتج به لا يدل على صدقه خلافاً لقوم في قولهم يدل عليه قالوا للاتفاق على قبوله حيثئذ قلنا الاتفاق على قبوله إنما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه في نفس الأمر اه وفي لب الأصول وشرحه والأصح أن افتراق العلماء في خبر بين مؤول له ومحتج به لا يدل على صدقه وقيل يدل عليه للاتفاق على قبوله قلنا جوابه مأمراً آنفاً اه والذي مر هو أن الاتفاق إنما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه في نفس الأمر اه (فهذه الأخبار) الأربعة المذكورة من قسم المسند (فوجب العمل به ويقع العلم بها استدلالاً) فإن خبر الله وخبر رسوله يعلم صدقه بتوسط أن الخبر صادر عن الله

تعالى وعن رسوله وكل خبر صادر عنهما فهو صادق وهذا لمن لم يبلغ مقام المشاهدة والحدس أما من بلغ الى أحد هذين المقامين فهو معلوم الصدق عنده ضرورة (والثاني) خبر (يوجب العمل ولا يوجب العلم) يقيناً (وذلك مثل الأخبار المروية في السنن) كسنن أبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وسنن الدارمي وسنن البيهقي (والصحيح) صحيح البخارى وصحيح مسلم وصحيح ابن خزيمة وابن حبان والنسائي والمستدرک للحاكم وما أشبهها وقال بعض أهل العلم (أخبار الآحاد الصحيحة توجب العلم) كما توجب العمل قال الموفق بن قدامة في روضة الناظر اختلفت الرواية عن امامنا رحمه الله في حصول العلم بخبر الواحد فروى عنه انه لا يحصل به العلم وهو قول الأكثرين والمتأخرين من أصحابنا لأننا نعلم ضرورة ان لا نصدق كل خبر نسمعه ولو كان مفيداً للعلم لما صح ورود خبرين متعارضين لاستحالة اجتماع الضدين ولجاز نسخ القرآن والأخبار المتواترة به لكونه بمنزلتها في إفادة العلم ولو جوب الحكم بالشاهد الواحد ولاستوى في ذلك العدل والفاسق كما في التواتر وروى احمد انه قال في أخبار الرؤية يقطع على العلم بها وهذا يحتمل ان يكون في أخبار الرؤية وما أشبهها كما كثرت روايته وتلقته الأمة بالقبول ودلت القرائن على صدق ناقله فيكون أدون من المتواتر وليس للتواتر عدد محصور ويحتمل أن يكون خبر الواحد عنده مفيداً للعلم وهو قول جماعة من أصحاب الحديث وأهل الظاهر قال بعض العلماء انما يقول احمد بحصول العلم فيما نقله الأئمة الذين حصل الاتفاق على عدالتهم وثقتهم واتقانهم ونقل من طرق متساوية وتلقته الأمة بالقبول ولم ينكره منهم منكر اه وقد اختلف في أخبار الصحيحين البخارى ومسلم التي ليست بمتواترة ولم ينفدها الحفاظ ولم يقع التجاوب بين مدلوليها هل هي مقطوع بصحتها أو لا فقال ابن الصلاح ومن تبعه إنه مقطوع بصحتها وهي تفيد العلم النظري لان جلالة شأنهما وتلقى الأمة لكتائيهما بالقبول والإجماع على المزية يستلزم القطع والعلم النظري قال النووي وخالفه المحققون فقالوا يفيد الظن ما لم يتواتر قال في شرح

مسلم لأن ذلك شأن الأحاد ولا فرق في ذلك بين الشيخين وغيرهما وتلقى الأمة بالقبول إنما أفاد وجوب العمل بما فيهما من غير توقف عن النظر فيه بخلاف غيرهما فلا يعمل به حتى ينظر فيه ويوجد فيه شروط الصحيح ولا يلزم من إجماع الأمة على العمل بما فيها إجماعهم على القطع بأنه كلام النبي صلى الله عليه وسلم قال وقد اشتد إنكار ابن برهان على من قال بما قاله الشيخ وما منع في تنليظه اه وكذا عاب ابن عبد السلام على ابن الصلاح هذا القول وقال إن بعض المعتزلة يرون أن الأمة إذا عملت بحديث اقتضى ذلك القطع بصحته وهو مذهب رديء وقال البلقيني ما قاله النووي وابن عبد السلام ومن تبعهما ممنوع فقد نقل بعض الحفاظ المتأخرين مثل قول ابن الصلاح عن جماعة من الشافعية كأبي إسحاق وأبي حامد الأسفراييني والقاضي أبي الطيب ، والشيخ أبي إسحاق الشيرازي وعن السرخسي من الحنفية والقاضي عبد الوهاب من المالكية وأبي يعلى وأبي الخطاب وابن الرغوني من الحنابلة وابن فورك وأكثر أهل الكلام من الأشعرية وأهل الحديث قاطبة ومذهب ألف عامة بل بالغ ابن طاهر المقدسي في صفة التصوف فالحق به ما كان شرطهما وإن لم يخرجاه وقال شيخ الإسلام ما ذكره النووي مسلم من جهة الأكثرين وأما المحققون فلا فقد وافق ابن الصلاح أيضاً محققون وقال ابن كثير وأنا مع ابن الصلاح فيما عول عليه وأرشد إليه قال العلامة السيوطي وهو الذي اختاره ولا أعتقد سواه نعم يبقى الكلام في التوفيق بينه وبين ما ذكره أولاً من المراد بقولهم هذا حديث صحيح أنه وجدت فيه شروط الصحة لا أنه مقطوع به في نفس الأمر فلينظر في الجمع بينهما ولم أر من تنبه له اه (وقال بعض المحدثين ما يحكي إسناداه وجب العلم) وما لا فلا وهو بعيد جداً فإن السند قد يكون رجاله ضابطين عدولاً وقد لا يكونون كذلك ولأننا نعلم ضرورة أنا لا نصدق كل خبر نسمعه (وقال النظام يجوز أن يوجب) خبر الواحد (العلم إذا قارنه سبب مثل أن يرى رجلاً) عظيم الشأن معروف بالمحافظة على رعاية المروءات على هيئة منكورة (بمروق الثياب) ومخرقها مضطرب

البال وهشوش الحال (فيجىء ويخبر بموت قريب له) فكل عاقل سمع هذا الخبر وشاهد هذه القرائن قاطع بصحة الخبر عنه وحاصل له العلم به كما يعلم صدق المتواتر والفرق بينه وبين المتواتر أن حصوله في المتواتر بواسطة ما لا ينفك التعريف عنه عادة وهو القرائن المتصلة به فكأنه من نفس الخبر بخلاف ما هنا والمتواتر يفيد العلم الضروري بسبب كثرة العدد مطرداً وخبر الواحد لا يفيد مطرداً لأن إفادته للقرائن الخارجة عن نفس الخبر هذا ثم هذا الذى ذكره المصنف عن النظام من قسم ما علم صدقه ضرورة فكان ينبى للمصنف عده فيما علم صدقه ولعله لا يرى إفادته العلم قال فى جمع الجوامع وشرحه مسألة خبر الواحد لا يفيد العلم إلا بقرينة كما فى أخبار الرجل بموت ولده المشرف على الموت مع قرينة البكاء وإحضار الكفن والنعش وقال الأكثر لا يفيد مطلقاً وما ذكر من القرينة يوجد مع الإغماء اه قال التاج فى تكملة الإبهاج السادس المحفوف بالقرائن ذهب النظام وإمام الحرمين والنزالى والامام وأتباعه منهم المصنف يعنى البيضاوى والأمدى وابن الحاجب الى أنه يفيد العلم وهو المختار ثم مثل بما ذكرنا ثم قال واعلم أن هذه العلوم الخاطلة على حكم العادة وجدناها مرتبة على قرائن الأحوال وهى لا تنضبط انضباط المحدودات بحدودها وقد قلنا لاسيلى الى جحدها إذا وقعت وهذا كالعالم بنجل الخجل ووجل الوجل وبسط التل وغضب الغضبان ونحوها مما لا يعد ولا يحصى فاذا ثبتت هذه القرائن ترتبت عليها علوم بديهية لا يابأها الا جاحد ولو رام امرؤ العلم بضبط القرائن ووصفها بما يميزها عن غيرها لم يجد الى ذلك سبيلاً وكأنها تدق عن العبارة وتأتى عن أن يحاول ضبطها وقد قال الشافعى رضى الله تعالى عنه من شاهد رضيعاً قد التقم ثدياً من مرضع ورأى فيه آثار الامتصاص وحركات الفلصمة وجرجرة المتجرع لم يسترب فى وصول اللبن إلى الجوف وحل له أن يشهد شهادة بأنها أمه بالرضاع ولو أنه لم يثبت بشهادته فى بيان الرضاع ولكنه شهد على ما رأى من القرائن فى وصفها واستعان بالوصفين المعروفين فبلغ ذكر القرائن مجلس

القضاء لم يثبت الرضاع بذلك وذلك ان ما سمعه القاضى وصفا لا يبلغ مبلغ البيان والذي يقضى بالمطابقين إلى درك اليقين يدق مدركه عن عبارة الواصفين قال إمام الحرمين ولو قيل لأزكى خلق الله قريحة وأحدهم ذمناً فصل بين حمرة وجهه الخضبان وبين حمرة المرعوب لم تساعده عبارة في محاولة الفصل فان القرائن لا تبطلها غايات العبارات وبهذا يتمهد ما قلنا في أن حصول العلم بصدق الخبر لن يتوقف على حد محدود ولا عدد معدود والله أعلم انتهى

(وقال الفارثاني وابن داود) خبر الواحد (لا يوجب العمل) بل يتمتع به (وهو مذهب الرافضة ثم اختلف هؤلاء) القائلون بعدم جواز العمل بخبر الواحد (فمنهم من قال العقل يمنع العمل به) وهم الجبائي وجماعة من المتكلمين واستدلوا على ذلك بأمرين الأول فيه الزام القائلين بوجوب العمل بخبر الواحد وبأنه حجة بأنه لو كان حجة في العمليات لكان حجة أيضاً في الاعتقادات قياساً لها على العمليات وليس كذلك باتفاق والجواب أنا نمنع أن العلة التي اقتضت وجوب العمل بخبر الواحد في العمليات موجودة في الاعتقادات لأن المطلوب في العمليات هو العمل ويكفي في ذلك الظن والمقصود في الاعتقادات الاعتقاد المطابق للواقع على سبيل الوجوب فلا يكفي في ذلك الظن فإن قالوا إن العلة في وجوب العمل هي منع الضرر مطلقاً مظنوناً كان أو مقطوعاً به وهذا القدر المشترك موجود في العمليات والاعتقادات قلنا لانسلم ذلك لأن الضرر الذي ينشأ عن الخطأ في النيات والاعتقادات هو الكفر بخلاف العمليات التي هي الفروع فإن المجتهد إذا أخطأ فيها لا إثم عليه بل يكون مأجوراً مرة فضلاً عن أن القطع في كل مسألة فرعية متعذر فكان من الضروري أن يعمل فيها بالظن حتى لا تشغل أحكام الوقائع المتجددة على الدوام بخلاف اتباع الأنبياء والاعتقاد لأنها نصبت أدلتها في الأرض والسموات والأنفس والآفاق قال تعالى وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون وقال تعالى إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولى الأبصار إلى غير ذلك من الآيات الخاصة على

الاستدلال بالأدلة البرهانية التي مقدماتها ضرورية أو ترجع إلى ذلك مما يعرفه الخاص والدليل الثاني لهم أن الله أناط أحكامه بمصالح العباد تفضلا منه وإحسانا فكان لابد من معرفة تلك المصالح بالقاطع ولا يكفي في ذلك الظن لأن الظن لا يغني عن العلم شيئا قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال تعالى وإن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني عن الحق شيئا، وحيث وجب الوقوف على تلك المصالح والظن الحاصل من خبر الواحد لا يجهل ما ليس بمصلحة مصلحة لأنه يخطئ ويصيب فلا يعمل عليه والجواب النقض بالفتوى والأمور الدنيوية فإن الدليل جار فيها مع أن قول الواحد مقبول فيهما اتفاقا كما تقدم وأما الفرق بأن حكم فتوى المفتي خاص بمقلده وكذا الشهادة خاصة بما وقعت فيه وحكم رواية خبر الواحد عام في الأشخاص والأزمان فقد علمت أنه لا يضر لأنه ليس راجعا إلى العلة ولا إلى الحكم كذا في سلم الوصول (ومنها من قال العقل لا يمنع) العمل به لأن الشرع لم يرد به (بل ورد بالمنع منه وهم القاشاني وابن داود والرافضة لقوله تعالى ولا تقف ما ليس به علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني عن الحق شيئا وهو مردود أولا بأن المتبع هو الإجماع على وجوب اتباع الظواهر وهو قاطع وثانيا أنه مؤول بما المطلوب فيه اليقين من أصول الدين لا العمل من الشرع وقيل المراد منع الشهادة وقال بما يتحقق قال العلامة الألوسي في تفسير قوله تعالى إن يتبعون إلا الظن أي يتبعون فيما عليه من الشرك والضلال إلا الظن وأن الظن فيما يتعاق بالله تعالى لا يغني عن الحق شيئا ولا يكفي هناك إلا العلم وأنى لهم وهذا بخلاف سائر الأحكام وأسبابها مثلا فإنه لا يشترط فيها العلم والالفات معظم المصالح الدنيوية والآخروية والفرق بينهما على ما قاله العز بن عبد السلام في قواعد الكبرى أن الظان مجوز لخلاف مظنونه فإنه إذا ظن صفة من صفات الإله عز شأنه فإنه يجوز نقيضها وهو نقص ولا يجوز النقص عليه سبحانه وتعالى بخلاف الأحكام فإنه لو ظن الحلال حراما والحرام حلالا لم يكن في ذلك تجويز نقص الرب جل شأنه لأنه سبحانه وتعالى لو أحل الحرام وحرم الحلال لم

يمكن عليه نقض فمدار تجويزه بين أمرين كل منهما كمال بخلاف الصفات وقال
غير واحد المراد إن يتبعون إلا ظنهم أن آباءهم كانوا على حق مع جهالتهم
وضلالاتهم وآراءهم الباطلة ويراد من الظن ما يقابل العلم أى الجهل فليس في
الآية دليل على عدم جواز العمل مطلقا فلا متمسك لثقة القياس بها اهـ من
الجزء الثامن صحيفة أحد عشر (والدليل) على أن خبر الواحد الصحيح الذى
لم يحتف بالقرائن الموجبة للعلم (لا يوجب العلم أنه لو كان يوجب العلم لوقع
العلم بخبر كل مخبر عن يدعى النبوة أو مالا) على غيره (ولما لم يقع العلم بذلك دل
على أنه لا يوجب العلم وأما الدليل على أن العقل لا يمنع من التمسك به هو أنه
إذا جاز التمسك بخبر المفتي وشهادة الشاهد ولم يمنع العقل منه جاز بخبر المخبر قال في
روضة الناظر قال أبو الخطاب العقل منه يقتضى وجوب قبول خبر الواحد لا مور
ثلاثة أحدها أنه لو فرضنا العمل على القطع لتطلعت الأحكام لندرة القواطع وقلة
مدارك اليقين الثانى أن النبي صلى الله عليه وسلم مبصير إلى الكافة ولا يمكن
مشافهة جميعهم ولا إبلاغهم بالتواتر الثالث أنا إذا ظننا صدق الراوى فيه ترجح
وجود أمر الله تعالى وأمر رسوله عليه الصلاة والسلام فالاحتياط العمل
بالراجح اهـ (وأما الدليل على وجوب العمل به من جهة الشرع فهو أن الصحابة
رضى الله عنهم رجحت إليها) أى إلى أخبار الأحاد فى وقائع كثيرة خارجة
عن المد والحصر من غير تكبر منكرو ولا مدافعة دافع فكان ذلك منهم
اجماعا على قبولها والاحتجاج بها من ذلك ما ذكره المصنف بقوله (فراجع عمر)
ابن الخطاب رضى الله عنه فى قصة الجنين (إلى حديث حمل بن مالك) حين
قال اذكر الله أمرا سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الجنين فقام حمل
ابن مالك بن النابتة وقال كنت بين امرأتين لى فضربت إحداهما الأخرى
بمسطع فقتلتها وجنيتها فقضى النبي صلى الله عليه وسلم فى الجنين بفرقة عبدا
أو أمة وأن تقتل بها كما أخرجه أصحاب السنن وابن حبان والحاكم وعمل عمر
رضى الله عنه بخبر عبد الرحمن بن عوف فى الجوس وهو أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم أخذ الجزية من نجوس هجر كما فى صحيح البخارى ومخير

الضحاك بن سفيان في ميراث الزوجة من ليلة الزوج حيث قال كتب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها أخرجه أحمد وأصحاب السنن وقال الترمذي حديث حسن صحيح وبخبر عمر وبن حزم في دية الأصابع كما أفاده ما أسنده الحافظ بن حجر عن سعيد بن المسيب قال قضى عمر رضي الله عنه في الإبهام بثلاث عشرة وفي الخنصر بست حتى وجد كتابا عند آل عمر بن حزم يذكر أن من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه وفيما هنالك من الأصابع عشر ثم قال هذا حديث حسن أخرجه الشافعي والنسائي انتهى (وقال عمر لو لم نسمع بهذا لقضينا بغيره) وعمل الخليفة الأعظم أبو بكر الصديق رضي الله عنه بخبر المضيرة في توريث الجدة روى الحاكم قال جاءت الجدة إلى أبي بكر فقالت إن لي حقا في مال ابن ابن أو ابن ابنة قال ما علمت لك في كتاب الله حقا ولا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه شيئا وسئل فشهد المضيرة بن شعبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطها السدس قال ومن سمع ذلك فعك فشهد محمد بن سلية وأعطها أبو بكر السدس وروى الحاكم أيضا عن عبادة بن الصامت قال إن من قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم للجدتين من الميراث السدس بينهما على السوية (ورجع) أمير المؤمنين (عثمان) بن عفان ذوالنورين (كرم الله وجهه) وعلى بن أبي طالب كرم الله وجهه (في السكنى إلى حديث فريعة بالفاء مصفرا (بنت مالك) في أن عدة الوفاة في منزل الزوج روى عبدالرزاق وأبو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم وصححه عن الفريعة بنت مالك بن سنان وهي أخت أبي سعيد الخدري أنها جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم تسأله أن يرجع إلى أهلها في بني خدرة وأن زوجها خرج في طلب أعبد لها أبقوا حتى تطرق القدوم لحقهم فقتلوه قالت فستألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أرجع إلى أهلي فإن زوجي لم يترك لي منزلا يملكه ولا نفقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم فانصرفت حتى إذا كنت في الحجرة أو المسجد فدعاني أو أمرني فدعيت فقال كيف قلت قالت فرددت

عليه القصة التي ذكرت له من شأن زوجي فقال امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله قالت فاعتددت فيه أربعة اشهر وعشرا قالت فلما كان عثمان ابن عفان ارسل الى فسألته عن ذلك فاخبرته فاتبعه وقضى به كذا في الدرر المنثورة قال في مطلع الأسرار الإلهية قدس سره اما نسبة هذه القصة الى امير المؤمنين على كرم الله وجهه فالله اعلم بها كذا في مسلم الثبوت وشرحه الفواتح (وكان على كرم الله وجهه يرجع الى أخبار الآحاد ويستظهر منها باليمين) والتحليف انما كان للاحتياط في سياق الحديث على وجهه ولئلا تقدم على الرواية بالظن لا لثمة الكذب وبما اشتهر عنه عمله برواية المقداد في حكم المذني (وقال) سيدنا على كرم الله وجهه اذا سمعت من النبي صلى الله عليه وسلم حديثاً نفعتني الله بما شاء الله منه أن ينفعني واذا حدثني أحد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحلفته فاذا حلف لي صدقته الا أبا بكر وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما من عبد يذنب فيتوضأ ثم يصلي ركعتين ويستغفر الله إلا غفر الله له رواه بنحوه أبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجه (ورجع ابن عمر الى خبر رافع ابن خديج في المخابرة) قال في النهاية قيل هي المزارعة على نصيب معين كالثلث والرابع وغيرهما والخبرة من النصيب وقيل هو من الخبار وهو الأرض اللينة وقيل أصل المخابرة من خير لأن النبي صلى الله عليه وسلم أقرها في أيدي أهلها على النصف من محصولها فقبل خابروهم أي عاملهم في خير اه وحديث رافع هو قوله كنا أكثر أهل المدينة مزدرا نكرى الأرض بالناحية منها مسمى لسيد الأرض قال فرما يصاب ذلك وتسلم الأرض وربما تصاب الأرض ويسلم ذلك فنهينا واما الذهب والورق فلم يكن يومئذ أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه فقوله نكرى بضم النون وفيه أنه لا يجوز كراء الأرض بجزء منها وحديث ابن عمر كنا لانرى في المزارعة بأسا حتى زعم رافع أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المخابرة وروى أنس قال كنت أسقى أبا عبيدة وأبا طلحة وأبي بن كعب شراباً من

فضيخ اذ اتانا آت فقال ان الخمر قد حرمت فقال أبو طلحة يا أنس قم الى هذه الجرار فاكسرها فكسرتها والحديث رواه مسلم من طرق ورواه النسائي أيضاً وغيره والفضيخ شراب يتخذ من البسر المفصوخ أى المشدوخ (ورجعت الصحابة) المهاجرون والأنصار حين اختلفوا فى الغسل من الجماعة أى من التقاء الختانين من غير انزال فأرسلوا أبا موسى الى عائشة فروت لهم عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا مس الختان الختان وجب الغسل وهذا ما ذكره بقوله (الى حديث عائشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين فدل على وجوب الغسل به) فان قيل لا نسلم انهم عملوا بها بل لعلمهم عملوا بنبيها من نصوص متواترة أو أخبارها ومع ما اقترن بها من المقاييس وقرائن الأحوال قلنا لا وجه لذلك فانه عرف من سياق تلك الأخبار انهم عملوا بها بمجرد ما على ما قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه لو لم نسمع بهذا لقضينا بنبيها وحيث قال ابنه حتى روى لنا رافع بن خديج الخ فان قيل ما ذكرتموه من قبول أخبار الآحاد معارض بإنكارهم إياهم فى وقائع كثيرة فلم يقبل النبي صلى الله عليه وسلم خبر ذى الدين ولم يقبل أبو بكر خبر المضيرة وحده فى ميراث الجدة وعمر لم يقبل خبر أبى موسى فى الاستئذان ورد على خبر معقل بن سنان الأشجعي فى بروع وردت عائشة خبر ابن عمر فى تعذيب الميت يسكاه أهله عليه قلنا الجواب من وجهين أحدهما ان هذا حجة عليهم فانهم قد قبلوا الأخبار التى توافقوا فيها بموافقة غير الراوى له ولم يبلغ بذلك التواتر ولا خرج عن رتبة الآحاد والثانى أن توافقهم كان لمان مختصة بهم فتوقف النبي صلى الله عليه وسلم فى خبر ذى الدين ليعلمهم أن هذا الحكم لا يؤخذ فيه بقول الواحد وأما أبو بكر فلم يرد قول المضيرة وانما طلب الاستظهار بقول آخر وليس فيه ما يدل على انه لا يقبل قوله لو انفرد وأما عمر رضى الله عنه فانه كان يفعل ذلك سياسة ليثبت الناس فى رواية الحديث وقد صرح به فقال إني لم أتهمك ولكنى خشيت أن يتقول الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعائشة لم ترد خبر ابن عمر وانما تأولته اه

(فصل ولا فرق) في قبول خبر الواحد وجوب العمل به (بين ان يرويه واحد او اثنان وقال أبو علي الجبائي لا يقبل حتى يرويه اثنان عن اثنين) وهكذا الى ان يصل إلى من يكلف بالعمل به قال في تدريب الراوى وقال أبو علي الجبائي من المعتزلة لا يقبل الخبر إذا رواه العدد الواحد الا اذا انضم خبر عدل آخر وعضده موافقة ظاهر الكتاب او ظاهر خبر آخر أو يكون منتشرًا بين الصحابة أو عمل به بعضهم حكاه أبو الحسن البصرى في المعتمد وأطلق الأستاذ أبو نصر التميمي عن أبي علي انه لا يقبل إلا إذا رواه أربعة وللمعتزلة في رد خبر الواحد حجج منها قصة ذى الدين وكون النبي صلى الله عليه وسلم توقف في خبره حتى تابعه عليه غيره وقصة أبي بكر حين توقفه في خبر المخيرة في ميراث الجدة حتى تابعه محمد بن مسلمة اه وقوله باطل بما سبق من الأدلة على قبول خبر الواحد ولا يصح قياسه على الشهادة فان الرواية تخالف الشهادة في اشياء كثيرة وأيضاً مذهبه يقتضى ان تعطى كثير من الأحاديث لأن وجود ذلك الشرط نادر وقليل واذا كان الغلظ مناط التعيد لم يحتج إلى هذا المبرر قال المصنف (وهذا خطأ لأنه إختيار عن حكم شرعى لحاز قبوله من واحد كالفتيا) (فصل ويجب العمل به) أي بخبر الواحد (فيما تعم به البلوى) أي تمس الحاجة اليه في عموم الأحوال كخبر ابن مسعود في مس الذكر انه ينقض الوضوء رواه مالك وأحمد ورواه بسيرة أيضاً بلفظ إذا مس احدكم ذكره فليتوضأ (وفيما لا تعم به البلوى وقال أصحاب أبي حنيفة لا يجوز العمل به فيما تعم به البلوى) قال في جمع الجوامع وشرحه وقالت الحنفية لا يجب العمل به فيما تعم به البلوى بأن يحتاج الناس إليه كحديث من مس ذكره فليتوضأ صححه الإمام أحمد وغيره لأن ما تعم به البلوى يكسر السؤال عنه فتقضى العادة بنقله تواتراً لتوافر الدواعى على نقله فلا يعمل بالاحاد فيه قلنا لا نسلم قضاء العادة بذلك قال العضد مسنداً للنع بقولهم قضاء العادة بذلك بدليل قبول الأمة له في تفاصيل الصلاة وجوب الفصل من التقاء الحتاتين وهما بما تعم به البلوى وأيضاً

قبوله في نحو الفصد والحجامة والقهقهة في الصلاة والحنفية أوجبوا بها الوضوء وهو منها فهم محجوجون به أي ومن هذا تعلم أنهم يقولون إن هذه الأشياء مما تصح بها البلوى ويحتاج إليها الناس ولكن لا يسلّمون أن العادة تقتضي بنقله تواتراً حتى يرد خبر الآحاد وإنما الخلاف في أن ما عمت به البلوى واحتاج إليه الناس هل هو مما تقتضي العادة بنقله تواتراً فقالت الحنفية نعم تقتضي العادة بذلك وقالت الشافعية لا تقتضي العادة بذلك والحاصل أن خبر الواحد فيما يتكرر وقوعه وتصح به البلوى لا يفيد الوجوب دون اشتهاً أو تلقى الأمة بالقبول عند عامة الحنفية خلافاً للأكثرين من الشافعية والمالكية ومثلوا لذلك فيما يتكرر وقوعه وتصح به البلوى ولم يشتهروا ولم تنقله الأمة بالقبول بخبر ابن مسعود أن مس الذكر ينقض الوضوء رواه مالك وأحمد وروته بسنده أيضاً إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ ورواه أبو هريرة أيضاً بلفظ إذا أفضى أحدكم يده إلى ذكره ليس يديه ويدها حجاب فليتوضأ ورواه الشافعي والدارقطني ومن ذهب إلى انتقاض الوضوء من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عمر وأبو أيوب الأنصاري ويزيد بن خالد وأبو هريرة وأمير المؤمنين عمر بن الخطاب على ما هو المشهور عنه فعلى هذا يكون في تمثيل الحنفية بهذا الحديث لما ذكر نظر بعدما سمعت ، نعم طعن في فتح القدير فيما روى عن أبي هريرة بأن الرواية عنه لم تصح فإن في سنده يزيد ابن عبد الملك وهو مضعف وكذلك قال الشيخ بن عبد الحق إن الرواية عن ابن مسعود لم تصح أيضاً وأما حديث بسرة مع كونه مضعفاً أيضاً عند أهل الحديث بأن في سنده عروة عن بسرة ولم يلاق عروة بسرة فهو منقطع فلا يعارض ما رواه أبو داود والنسائي وابن حبان والترمذي وقال أحسن شيء يروى في هذا الباب عن طلق بن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن الرجل يمس ذكره في الصلاة فقال هل هو إلا بضعة منك وقد تأيد قول الحنفية بعدم الانتقاض مما ثبت عن أمير المؤمنين علي وعمار وابن مسعود وحذيفة بن اليمان وعمران بن الحصين وأبي الدرداء وسعد بن أبي

وقاص فانهم لا يرون النقص منه كذا في فتح القدير ومثلوا لما تلقته الأمة بالقبول بحديث التقاء الحتاتين عن عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جاوز الحتان الحتان وجب الفسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا رواه الترمذى وابن ماجه فقبيله امير المؤمنين عمر وسائر المهاجرين وقال لمن لا يرى الفسل لا تبالي فى الرجم وتبالي فى اراقة صاع من الماء ومثل هذا الحديث جاء ايضا عن ابى موسى الأشعرى فى رواية مسلم وكذلك التمثيل بهذا الحديث فيه نظر فان هذا الحديث وان كان تلقته الأمة بالقبول لكن هو خبر آحاد ولم يقع فيما يتكرر وقوعه وتعم به البلوى بل هذا الصنع يقع نادراً غاية الندرة ولكن عدم موافقة المثال للقاعدة شىء ونفس القاعدة شىء آخر فالمسألة خلافية فى ذاتها وتحرير المسئلة كما فى كتب الحنفية المعتمدة أن الخبر الشاذ المروى من واحد واثنين فيما عمت به البلوى وورد مخالفاً لما يعلمه الجماعة ويبتلون به بحيث يكونون لو علموا بالخبر لعملوا به سواء كان الخبر فى مباح أو مندوب أو واجب أو حرام لم يقبل ولم يعمل به ويكون مردوداً ويدل على التعميم تمثيل الإمام نضر الإسلام بحديث جهر التسمية فى الصلاة الجهرية وهو من هذا القبيل ألبيته فإنه قد ثبت عمل الخلفاء الراشدين على خلافه مدة عمرهم والصحابة كلهم كانوا يصلون خلفهم ومن البين أن شأنهم أجل من أن يتركوا السنة مدة عمرهم ومن ذلك حديث قنوت الفجر فإنه لو كان سنة ما خفى فإن الصحابة كانوا يصلون خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فلو كان قنوت جهرًا والمقتدون يؤمنون كما هو مذهب الشافعى رضى الله عنه لما نسوه وجرى العلم به فيما بينهم وكذا القنوت سراً كما عليه مالك فإن مثل هذا السكوت لا يخفى على احد بل حديث القنوت من جزئيات المسئلة السابقة مما يقطع فيه بالكذب ومن ذلك صلاة النسايع فيما اظن فان المعلوم من الصحابة وسائر السلف الصالح من التابعين وغيرهم ان جل همهم كانت مصروفة إلى الاستغفار والتوبة ولو كان حديث صلاة النسايع صحيحاً لكانت لها من

الفضائل في حديثها مثل التوبة المخفرة بل أعلى لكوننا عملاً قليلاً مؤثراً تأثير التوبة فلو كانت ثابتة لعملوا بها ألته ففيها ضعف ومن هذا احاديث يطول الكلام بذكرها والحاصل ان الهادة قاطعة بأن حكم حادثة ابتلى الأكثر بها ويفعلون فعلاً لو كان الخبر مخالفاً لفعلمهم لعلوا به البتة ولو من رواية واحد وتلقوا الخبر بالقبول يقبل الخبر فإذا لم يعلموا بالخبر أو علموا ولم يتلقوه بالقبول علم أن الخبر غير صالح للعمل والاحتجاج وهو المراد بقول عامة الحنفية انه مردود فإن قيل قبلت الأمة خبر الآحاد في تفاصيل الصلاة فيكون القبول جمعاً عليه قلنا ان هذه التفاصيل التي رويت فيها أخبار الآحاد إما ان تكون من السنن والمستحبات كغسل اليدين للستين في الثابت بحديث أبي هريرة ورفعها عند الركوع والرفع منه كما رواه ابن عمر أو من الأركان الإجماعية أو الخلافية فإذا كانت من السنن المذكورة فليست من محل النزاع فإن حديث غسل اليدين إنما قيل فيها أمكن الغسل قبل الغمس بأن يكون إناء صغير يمكن رفعه فلا يخالف ما عمت به البلوى كالمهراس وأما حديث رفع اليدين عند الركوع والرفع منه فإن المسئلة كانت خلافية بين الصحابة والحديث الوارد فيه قد تلقاه أكثر الصحابة والتابعين بالقبول وقد نقله صاحب سفر السعادة عن العشرة المبشرين بالجنة وأما الأركان الإجماعية فبثوتها القاطع لا يخبر الآحاد وأما الخلافية فكقراءة الفاتحة في الصلاة وغيرها ليس وارداً فيها ابتلوا به مخالفاً لما كانوا يفعلونه فإن الأمة جميعاً كانوا يقرءونها في الصلاة والحديث الوارد فيها إنما بين ان فعلهم يقع امثالاً لوجوب الشرع فليس من الباب في شيء أيضاً وإنما لم تثبت الركنية عند الحنفية لامتناع الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وقبل الحنفية حديث وجوب الوتر لأن الأمة كانوا كلهم يوترون فذلك الحديث إنما بين ان فعلهم كان لأجل الوجوب فليس مخالفاً لما ابتليت به الأمة وعملت به فليس من محل النزاع في شيء لكن قد يقال ان عدم قبول حديث القنوت سرا وجعله من الباب ينفيه الاتفاق على وقوع القنوت في الصبح غاية الأمر ان الحنفية

حملوه على انه كان للدعاء على قوم من الكفار ثم ترك ومثل هذا القوت في
الوتر لأن الذي لم يقل به حمله على انه كان ثم ترك وبهذا لا يكون فيما تعم به
البلوى بل مخالفا لما كانوا يفعلونه ثم فعله على الوجه الذي يفعله الشافعية
اليوم من قراءته بعد ركوع الصبح جهر أو تأمين المأمومين خلفه جهر كذلك
لوقوع مثله من النبي صلى الله عليه وسلم ما جعله أحد من الصحابة ولكانوا متفتين على
فعله والخبر فيه كالحبر في الجهر بالبسملة مردود لما قاله عامة الحنفية وأما قول
الشافعية إن الحنفية قبلوا الآحاد في القيء والرعا والفصد والحجامة والقهقهة
فقد قال في رده من قبل الحنفية أنا لا نسلم أن الأحاديث الواردة في هذه
من النزاع فإنها ليست مما يتكرر وتعم به البلوى حتى تشتد الحاجة إليه فإن
الرجل قلما ينفصد أو يحجم إلا عند عروض المرض وكذلك كل من القيء
والرعا والقهقهة إنما يوجد في بعض أوقات قليلة خصوصاً القهقهة في الصلاة
فإنها لا تكاد توجد إلا نادراً ممن ليس له أثبت لأمر لصلاة وأما ما قيل
أن العذر في القهقهة في الصلاة صحيح وأما فيما رواها مما يخرج من غير السنيين
من النجس فالتاس يتلون به كثيراً فهو ممنوع لأن خروج النجاسة من غير
السنيين غير معتاد وإنما يتلى به صاحب المرض فلا تشتد حاجة الناس إليه
على أنه إن سلم أنه فيما يتكرر وتعم به البلوى لكن من أين لهم علم أنه مخالف
لعمل الأكثر حتى يكون من الباب وعلى النزول نقول إن الانتقاض بالنجس
الذي يخرج من غير السنيين ثابت بالقياس وهو مقبول فيما يتكرر وتعم به
البلوى وإن كان القول عليه عند الحنفية في الإثبات هو الخبر واعتراض
الشافعية بأن القياس مقبول فيما يتكرر وتعم به البلوى وهو دون خبر الآحاد
فاذا قبل ما هو دون الخبر فلأن يقبل فيه الخبر أولى وأجاب الحنفية بأنهم
لا يسلمون أن القياس دون الخبر فيما يتكرر وتعم به البلوى لأن القياس
يوجب الظن بخلاف الخبر في ذلك ألا ترى أن القياس لا تكلف بمقتضاه
إلا بعد ظهور الرأي وقد يكون الأصل المقيس عليه معروفاً فيما بينهم متلقى
بالقبول بخلاف الخبر فإنه يتوجه التكليف من حين نزوله وإطلاع أهل

الابتلاء وغير القائس غير لازم كما قال عليه الصلاة والسلام رب حامل فقه غير فقيه رواه البخارى وأما الخبر فالعادة قاضية بنقله وإشاعته بعد العلم به فيما تعم به البلوى فإذا لم يشع فيهم وعملوا بخلافه علم أنه غير صالح للاحتجاج فافهم اهـ ملتقطاً من سلم الوصول من مواضع (والدليل على فساد ذلك) أى قول الحنفية لا يجوز العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى أنه حكم شرعى يسوغ فيه الاجتهاد فجاز اثباته بخبر الواحد قياساً على ما تعم به البلوى ورد بأنه قياس مع الفارق فإن الخبر الشاذ المروى من واحد أو اثنين فيما تعم به البلوى ورد مخالفاً لما يمل به الجماعة وعملوا به ويبتلون به بحيث يكونون لو علموا بالخبر لعلموا به سواء كان فى واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه أو محرم قبوله بعيد عن الصواب ولذلك يكاد أن يكون الخلاف لفظياً بحمل ما قاله الشافعية من القبول على خلاف هذا الخبر من أخبار الآحاد وقد علمت أن الحنفية أيضاً لا يردونها

(فصل ويقبل) خبر الواحد (ان خالف القياس) وتعارض معه بحيث لا يمكن الجمع ويقدم خبر الواحد عليه واعلم إنه إذا كان ثبوت الحكم وكونه معللاً بالعلة الفلانية وحصول تلك العلة فى الفرع وانتفاء المانع من كون خصوصية الأصل جزءاً من العلة أو خصوصية الفرع مانعاً كل ذلك ثابت بالدليل القطعى فالفرع حينئذ إما أن يكون أولى بالحكم من الأصل أو مساوياً له فيه فلا يكون من قبيل القياس الذى فيه الخلاف بل هو عند الحنفية يسمى دلالة النص أو مفهوم موافقة وعند الشافعية يسمى مفهوم موافقة وفوى خطاب وقياساً جلياً وليس الكلام فى هذا ولا خلاف فى أن ذلك يقدم على خبر الواحد لأنه أقوى ثبوتاً لكون الثبوت فيه بالقطعى فالخلاف إنما هو فى القسم الثانى (وقال صاحب مالك إذا خالف) خبر الواحد (القياس لم يقبل) بل يقدم القياس عليه وفى تحرير الأصول وشرحه التحجير إذا تعارض خبر الواحد والقياس بحيث لا جمع بينهما يمكن قدم الخبر مطلقاً عند الأكثرين منهم أبو حنيفة والشافعى وأحمد وقيل قدم القياس

وهو منسوب إلى مالك إلا أنه استثنى أربع أحاديث فقدمها على القياس
حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب فيه وحديث المصراة وحديث العرايا
وحديث القرعة اه قال أبو زيد الدبوسي في تأسيس النظر الأصلي عند علمائنا
الثلاثة أن الخبر المروى عن النبي صلى الله عليه وسلم من طريق الأحاد مقدم
على القياس الصحيح وعند مالك رضى الله عنه القياس مقدم على خبر الأحاد
وعلى هذا قال أصحابنا إن المنى نجس يطهر بالفرك عن الثوب إذا كان يابساً
وأخذوا في ذلك بالخبر وعند الإمام مالك لا يطهر إلا بالنسل بالماء كالبول
وعلى هذا قال أصحابنا إن أكل الناس لا يفسد الصوم وأخذوا في ذلك بالخبر
وعند مالك يفسد الصوم وأخذ في ذلك بالقياس وعلى هذا قال أصحابنا إن
نكاح الأمة على الحرية لا يجوز وأخذوا في ذلك بالخبر وعند غيرهم يجوز
وأخذوا في ذلك بالقياس وعلى هذا قال أصحابنا لا يجوز للعبد أن يتزوج أكثر
من اثنين وأخذوا في ذلك بالخبر وعند مالك يجوز أن يتزوج بأربع كالحر
وأخذ في ذلك بالقياس وعلى هذا قال أصحابنا إن الهبة لا تصح إلا بالقبض
وكذلك الصدقة وأخذوا في ذلك بالخبر وعند مالك يجوز لأنه عقد فاشبهه
البيع وتمام التفريع فيه فانظره وفي الموافقات قال ابن العربي إذا جاء خبر
الواحد معارضا لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به أو لا فقال
أبو حنيفة لا يجوز العمل به وقال الشافعي يجوز وتردد مالك في المسألة قال
ومشهور قوله والذي عليه المعول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به
وإن كان وحده تركه ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب لأن هذا الحديث
عارض أصليين عظيمين أحدهما قول الله تعالى فكلوا مما أمسكن عليكم الثاني
أن علة الطهارة هي الحياة وهي قائمة في الكلب وحديث العرايا إن صدمته
قاعدة المعروف وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر
لتلك العلة أيضاً قال ابن عبد البر كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على
أبي حنيفة لردّه كثيراً من أخبار الأحاد العدول قال لأنه كان يذهب في ذلك
إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن فما شد من ذلك

رده و سماه شاذا و قدر داهل العراق مقتضى حديث المصراة وهو قول مالك لما رواه مخالفا للأصول فإنه قد خالف اصل الخراج بالضمان ولأن متلف الشيء انما يغرّم مثله او قيمته واما غرم جنس آخر من الطعام او العروض فلا وقد قال فيه انه ليس بالموطأ ولا الثابت وقال به في القول الآخر شهادة بأن له اصلا متفقا عليه يصح رده اليه بحيث لا يضاد هذه الأصول الآخر اه (وقال أصحاب أبي حنيفة اذا خالف خبر الواحد الاصول) يعنى القياس والكتاب والسنة المتواترة والاجماع (لم يقبل) اما اذا خالف فنقول الراوى إما معروف بالرواية واما غير معروف بها بأن عرف بنيرهاغان عرف بحديث أو حديثين وعرف بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابى موسى الأشعرى وعائشة ونحوهم فالحديث يقبل وافق القياس او خالفه وحكى عن مالك رضى الله عنه ان القياس مقدم ورد بأن الحديث حينئذ ينفى بأصله وانما الشبهة فى نقله وفى القياس العلة محتملة وهى الأصل وايضا اذا ثبت ان هذه علة يمكن ان يكون خصوص الفرع مانعا او لخصوصية الأصل اثرا وان كان معروفا بالرواية فقط وليس معروفا بالفقه والاجتهاد فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا آخر لكنه ان خالف جميع الأقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الراى ومن هذا تعلم ان الحنفية يوافقون الشافعية فى ان خبر الواحد لا يضره مخالفة القياس اذا كان الراوى معروفا بالفقه والاجتهاد وكذا اذا كان غير معروف بالفقه ولكنه معروف بكثرة الرواية يتقبل ان وافق قياسا ولو خالف قياسا آخر ولكن اذا خالف جميع الأقيسة كان مردودا عند بعض الحنفية وهو الإمام عيسى بن ابان والقاضى بن زيد مقبولا عند الشافعية وعند بعض الحنفية وهو الشيخ ابو الحسن الكرخى وهو مختار صاحب سلم الثبوت حيث قال لنا العدالة اه قال فى الفواتح يعنى ان الراوى ضابط اخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيجب قبول خبره للأدلة السابقة فإنها غير فارقة ووجه الأول أن النقل بالمعنى شائع وقبلنا يوجد النقل باللفظ فإن حادثة واحدة رويت

بعبارات مختلفة ثم إن تلك العبارات ليست مترادفة بل قد روى ذلك المعنى بعبارات مجازية فإن كان الراوى غير فقيه احتمل الخطأ في فهم المعنى الشرعى وإن كان عارفا بالمعنى اللغوى وإذا خالف الأقيسة بأسرها وأفسد باب الرأى ذلك احتمال قوة شديدة فلم يبق ظن المطابقة فسقطت الحجية وصار كالخبر المروى فيما ابتلى به العوام والخواص مخالفا لعملهم ولا يلزم منه نسبة الكذب المتعمد إلى الصحابى معاذ الله عن ذلك ومحل الخلاف فيما إذا بنا الخبر عن القياس من كل وجه وأما تخصيص الخبر بالقياس فقد تقدم الكلام عليه على مذهب الحنيفة فى بحث المموم واعلم أن اشتراط فقه الراوى فى القبول لم ينقل عن أبى حنيفة رحمه الله وصاحبيه ولا عن غيرهم من السلف الصالحين المتصوص عنهم مطلقا بل إن خير الواجد مقدم على القياس من غير تفصيل حتى قال أبو حنيفة رحمه الله ما جاءنا عن الله ورسوله فعلى العين والرأس واشتراط فقه الراوى مذهب عيسى بن أبان واختاره أبو زيد الدبوسى فى الأسرار وخرج عليه حديث المصراة والعرايا وتابعه أكثر المتأخرين فأما الشيخ أبو الحسن الكرخى ومن تابعه فإنه يقبل عندهم خبر كل عدل ضابط إذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس قال أبو اليسر وإليه مال أكثر العلماء ولأن التغير من الراوى بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر أنه يروى كما سمع ولو غير فإنما يغير على وجه لا يغير المعنى وهو الظاهر من أحوال الصحابة رضى الله عنهم والرواة المدول وقول عيسى بن أبان خلاف الصحيح فى المذهب وأما إذا عارض خبر الواحد الدليل القاطع من الكتاب والسنة المتواترة والإجماع فهذا يسمى انقطاعا باطنيا وقد اتفقوا على أن خبر الواحد إذا عارضه قاطع لا يقبل التأويل لا يقبل ذلك الخبر وإن اختلفوا فى تطبيق هذه القاعدة على الجزئيات ومثلوا له بما ذكره المصنف بقوله (وذكروا ذلك) يعنى مخالفة خبر الواحد للأصول القطعية (فى خبر التفليس) وهو ما رواه أبو هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من أدرك ماله بعينه عند رجل قد أفلس أو إنسان

قد أفلس فهو أحق من غيره رواه مسلم والبخارى وجماعة وروى سمرة أنه عليه الصلاة والسلام قال من وجد متاعه عند مفلس بيمينه فهو أحق به رواه أحمد فعند الحنفية إذا اشترى الإنسان متاعاً وقبض المتاع بإذن البائع ولم يدفع ثمنه فأفلس فالذي باعه المتاع أسوة الغرماء فيه وإن كان الإفلاس قبل قبض المتاع فللبائع أن يحبس المبيع حتى يقبض الثمن وكذا إذا قبضه المشتري بغير إذنه كان له أن يسترده ويحبسه بالثمن وعند الشافعي رحمه الله للبائع الفسخ وأخذ متاعه قبل القبض وبعده للحديث المذكور وعند الحنفية هذا الحديث خبر آحاد معارض للأصل المتواتر القطعي وهو قوله تعالى وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة فاستحق النظرة إلى الميسرة بالآية فليس له مطالبته قبلها ولا فسخ بدون المطالبة بالثمن وهذا لأن الدين صار مؤجلاً إلى الميسرة بتأجيل الشارع وبالعجز عن الدين المؤجل من المتعاقدين لا يجب له حق الفسخ قبل مضي الأجل فكيف يثبت له ذلك في تأجيل الشارع وهو أقوى من تأجيلهما ومخالف للقياس أيضاً من جهة أن العقد يوجب ملك الثمن للبائع في ذمة المشتري وهو الدين ويوجب ملك المبيع للمشتري ملكاً خالصاً له وصيرورة البائع اجنبياً منه كسائر أمواله والدين المذكور وصف في الذمة لا يتصور فيه العجز ولا يتغير عليه موجب عقده أبداً لأن بقاء ذلك يبقاء محله وهو الذمة فصار كما إذا صار ملياً وهو عجز إنما يعجز عن الإيفاء والإيفاء يقع بعين بدلاً عن الواجب بالعقد في الذمة فيكون عجزاً عن غير ما وقع عليه العقد فلا يوجب فسخاً وإنما قلنا ذلك لأن ما وقع عليه العقد لا يتصور قبضه لأنه وصف في الذمة والمقبوض عين فيحمل الحديث على الرهن أو على ما إذا أخذه على سوم الشراء أو على البيع بشرط الخيار للبائع أي إذا كان الخيار للبائع والمشتري مفلس فالأنسب أن يختار الفسخ اهـ (والقرعة) وهو ما رواه عمران بن حصين أن رجلاً أعتق ستة مملوكين له عند موته لم يكن له مال غيرهم فدعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فجزأهم اثلاثاً ثم اقترع بينهم فاعتق اثنين وأرق أربعة رواه الجماعة إلا البخارى وهذا الحديث صحيح

لكنهم لم يقبلوه لا تقطاعه باطنا وهو مخالف للإجماع والعادة أما مخالفته
للإجماع فلأن الإجماع على أن العتق بعد ما نزل في المحل لا يمكن رده والعتق حل في
هؤلاء العبيد؟ وأما مخالفته للعادة فلأنها قاطعة بنفي أن واحداً يملك ستة
أعبد ولا يملك غيرهم من درهم ولا ثوب ولا نحاس ولا دابة ولا قح ولا دار
يسكنها ولا شيء قليل ولا كثير قال في فتح القدير وما قيل أنه يتفق للعرب
ذلك ليأخذوا غلتهم أو يكون وقع ذلك له في غنيمة إن كان مع الفرض
الذي فرضناه من عدم شيء قليل ولا كثير من كل نوع فهو أيضاً مما تقضى
العادة بنفيه لأنه أندر نادر فكان مستحيلاً في العادة والعرف فوجب رد
الرواية لهذه العلة الباطنة كما قالوا في المنفرد بزيادة من بين جماعة لا يفضل
مثلهم عن مثلها مع اتحاد المجلس أنه يحكم بظلمته وصار هذا من جنس خبر
الواحد فيما تعم به البلوى ولذلك أجمع على عدم الإقراع عند تعارض
البيتين للعمل بأحدهما وعلى عدمها أيضاً عند تعارض الخبرين ونحن لا ننفي
شرعية القرعة في الجملة بل نثبتها شرعاً لتطبيب القلوب ورفع الاحقاد والضمان
كما فعل عليه الصلاة والسلام للسفر بنسائه وكذا إقراع القاضى في الأنصاء
المستحقة والبداية بتحليف أحد المتحالفين إنما هو لدفع ما ذكرنا من مهمة
الميل فالخاصل أنها تستعمل في المواضع التي يجوز تركها فيها لما ذكرناه من
المعنى فاما أن يتعرف بها الاستحقاق بعد اشتراكهم في سببه فأولى منه ظاهر
التوزيع لأن القرعة قد تؤدي المستحق بالكلية لأن العتق إذا كان شائئاً
فيهم يقع في كل منهم شيء فإذا أجمعوا لكل في واحد فقد حرم الآخر
بعض حصته بخلاف ما إذا وزعاهم ملخصاً وملقطاً من فتح القدير والحكم
عند الحنفية أنه يمتنع من كل واحد ثلثه ويسعى في ثلثيه وإن كان له وارث لم
يجز والحديث المذكور أخرجه مسلم بالفظين لا يمكن أن يصححاً جميعاً لغنادهما
ولا الترجيح لتساوى السندين ولعل البخارى لم يخرج له ذلك في لفظ أعنتهم
عند موته وهذا يقبل ويقطع باعتاقهم عند الموت وأنه لم يكن له وارث بالنظر
إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يذكر إجازة الورثة في هذه الرواية في لفظ

أوصى عند موته وهذا وصية بالاعتاق فإذا رجحنا إحدى الروايتين بدون مرجح تبقى الصورة الأخرى مقيسة لم يتناولها النص بإحدى الدلالات المعتبرة في دلالة النص وحديث من أعتق شقصاً له في عبد فخلاصه في ماله إن كان له مال فإن لم يكن له مال استعفى العبد غير شقوق عليه كما أخرجه مسلم وغيره يشمل صورتين صراحة على تقدير أن له وارثاً فأخذ أبو حنيفة بهذا الحديث الصريح الدلالة دون الحديث المجمل غير المبين والمخالف للأثر هو المخالف للصريح لا المجمل على أن الفصل والقول إذا تعارضاً تقدم القول عندهم في الأخذ به وما تمسك به أبو حنيفة قول وما تمسك به الآخرون فعل قال القاضي عياض في شرح مسلم ويقول أبي حنيفة قال جماعة انتهى من الشكك الطريفة من قولي والحديث أخرجه مسلم (والمصرأة) حديث المصرأة هو ما روى أبو هريرة عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تصروا الإبل والنم من ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد النظرين فإن رضىها أمسكها وإن سخطها ردها مع صاع من تمر والتصرية ربط أخلاف الناقة أو الشاة وترك حابها اليومين أو الثلاثة حتى يجتمع لبن فيراه مشتريها كثيراً فيزيد في ثمنها ثم إذا حابها الحلبة والحلبتين عرف أن ذلك ليس لبنها وهذا غرور للبشترى وقد اختلف العلماء في حكمها فذهب إلى القول بظاهر هذا الحديث الأئمة الثلاثة وأبو يوسف على ما في شرح الطحاوى للإسديجاني نقلاً عن أصحاب الأمالى عنه والمذكور للخطابي وابن قدامة أنه يردّها مع قيمة اللبن ولم يأخذ أبو يوسف ومحمد به لأنه خبر مخالف للأصول أى الكتاب والسنة المشهورة والإجماع والقياس أما الكتاب فقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وأما السنة فهي ما عني النبي صلى الله عليه وسلم من أعتق شقصاً قوم عليه نصيب شريكه إن كان موسراً كما روى معناه الجماعة والخراج بالضمان أخرجه أحمد وأصحاب السنن وقال الترمذى حديث حسن والعمل على هذا عند أهل العلم وأبو عبيد وقال معناه الرجل يشتري المملوك فيستثله ثم يجد به عيباً كان عند البائع فقضى أنه يرد العبد على البائع بالعيب ويرجع بالثمن

ويخذه ويكون له الخلة طيبة وهو الخراج وإنما طابت له لأنه كان ضامناً للمدلول ومات من مال المشتري لأنه في يده وهذا من جوامع الحكم ومخالف للإجماع على التضمين بالمثل في المثل الذي ليس بمنقطع أو القيمة في القيمي الفائت عينه أو المثل المنقطع لأن اللبن مثلي فضمانه بالمثل والقول في مقداره قول الضامن ولو فرض أنه ليس بمثلي فالواجب القيمة فكان إيجاب التمر مكان اللبن مطلقاً مخالفاً لهذه الأصول الثلاثة وللقياس أيضاً على سائر المتلفات المثلة وغيرها من كل وجه مع أنه مضطرب المتن فرة جعل الواجب صاعاً من تمر ومرة صاعاً من طعام غير بر ومرة مثل أو مثلي لبنها قحاً ومرة ذكر الخيار ثلاثة مرات ومرة لم يذكره وقيل هو منسوخ قال عيسى بن أبان كان ذلك في وقت ما كانت العقوبة تؤخذ بالأموال ثم نسخ الله الربا فردت الأشياء المأخوذة إلى أمثالها إن كان لها أمثال وإلى قيمتها إن كانت لا أمثال لها اهـ من التقرير والتحجير مقتصر وفي فيض الباري وأجاب عنه الطحاوي بالمعارضة بحديث الخراج بالضمان والجواب عندي أن الحديث محمول على الديانة دون القضاء كما في فتح القدير في باب الإقالة إن الضرر إما قولي أو فعلي فإن كان الضرر قولياً فالإقالة واجبة بحكم القاضي وإن كان الثاني يجب الإقالة ديانة ولا يدخل في القضاء وحيثئذ فالحدث وارد على سيئين أيضاً ولم أر أحداً منهم كتب أنه موافق لنا وأذعنت أنا من عند نفسي أن الحديث لا يخالف مسألتنا أصلاً لأن التصرية غرر فعلي وفيه الرد ديانة على نص فتح القدير وهكذا أقول فيما إذا اشترى سلعة فلم يؤد ثمنها حتى أفلس أنه يكون فيه أسوة للفرماء عندنا قضاء ويجب عليه أن يرد المبيع إلى البائع خفية ديانة فإنه أحق به منه لكنه حكم الديانة لا القضاء وكتب تحسينه البدر الساري على قوله الخراج بالضمان وحاصله أن اللبن الذي احتل به المشتري قد كان بعضه في ملك البائع قبل الشراء وحدث بعضه في ملك المشتري فلا يخلو أن الصاع الذي نوجه على مشتري المصراة أن يرده إلى البائع إما أن يكون عوضاً عن مجموع اللبن أو عما كان في وقت البيع خاصة فإن كان الأول يلزم عليه أن لا يكون

الخراج بالضمان فان اللبن الذي حدث في ملك المشتري لكونه في ضمانه يكون له على حديث الخراج بالضمان فكيف يتحمل المشتري صاع التمر عوضاً عنه ألا ترى انه لو ردها على البائع بصيب غير التحفيل لا ضمان عليه عند الشاغعية لما شرب لبنه لهذا الحديث فما له يتحمل الترامة في عيب التحفيل وإن كان الثاني أى ذلك الصاع عوضاً عما كان في ضرعها وقت البيع يلزم عليه بيع الكالى بالكالى وقد نهى عنه وذلك لأن هذا اللبن ليس ملكاً للمشتري لا بحكم البيع ولا بحكم حديث الخراج بالضمان فيكون للبائع فإذا شر به المشتري وأتلفه صار ديناً في ذمته لنتقض البيع وكذا صار الصاع أيضاً ديناً عليه وهذا هو بيع اللبن بالصاع ديناً وهو غير جائز مطلقاً فعلى أى الوجهين كان يلزم عليه ترك أحد الحديثين أما حديث الخراج بالضمان أو حديث النهى أو عن بيع الكالى بالكالى والحاصل أن التصرية عيب عند الشاغعية وأحمد فجاز للمشتري أن يرد على البائع إلا أنه يرد معه صاعاً لحديث أبى هريرة وقال أبو يوسف يردده ويرد معه قيمة اللبن كأنما ما كانت وقال أبو حنيفة ومحمد لا يردده لأن الحلب عيب في الحيوان والمبيع إذا صار معيباً ثم حدث فيه عيب آخر عند المشتري امتنع رده فليس له إلا الرجوع بالنقصان (والدليل على أصحاب مالك أن الخبر يدل على قصد صاحب الشرع بصريحه والقياس يدل على قصده بالاستدلال والصريح أقوى فيجب أن يكون بالتقديم أولى أما أصحاب أبى حنيفة رحمه الله فانهم إن أرادوا بالأصل القياس على ما ثبت بالأصول فهو الذى قاله أصحاب مالك وقد دللنا على فساده) وقد قدمنا أن الحنفية يقدمون خبر الواحد على القياس مطلقاً بلا فرق بين كون الراوى معروفاً بالفقاهة أو لا إذا لم يخالف الكتاب أو السنة المشهورة أو الإجماع وهذا هو الصحيح (وإن أرادوا نفس الأصول الكتاب والسنة والإجماع) اعلم أن القياس أخص من الأصل إذ كل قياس أصل وليس كل أصل قياساً فما خالف القياس قد خالف أصلاً خاصاً وما خالف الأصل يجوز أن يكون مخالفاً لقياس أو نص أو إجماع أو استصحاب فقد يكون مخالفاً للقياس

موافقاً لبعض الأصول وقد يكون بالعكس كالتقاض الوضوء بالنوم موافق للقياس من جهة أنه تعليق للحكم بمظنته كسائر الأحكام المتعلقة بمظانها وهو مخالف لبعض الأصول وهو الاستصحاب إذ الأصح عدم خروج الحديث وقد ذهب إلى ذلك بعض أهل العلم وقد يكون مخالفاً لهما جميعاً كخبر المصراة فإن القياس كما دل على أن ضمان الشيء بمثله في المثل وقيمته في القيمي كذلك النص والاجماع دل على ذلك وقد يكون موافقاً لهما كالأثار في تحريم البيزموافقة لقياسه على الخمر والنصر والاجماع على تحريم كل مسكر وقد مرنا مراراً الخفية بالأصول فليس معهم في المسائل التي ردوا فيها خبر الواحد كتاب ولا سنة ولا إجماع فسقط ما قالوه (وقد علت ما معهم من الأدلة القطعية على ذلك وفي البدر السارى حاشية فيض البارى بعد ذكر حديث المصراة ومخالفته للأصول من ثمانية أوجه قلت قد كثرت شغب الخصوم من كل جانب مع أني لا أرى فيها أمراً غريباً بل أرى أن أصحابنا قد سلكوا في الأبواب كلها ذلك المسلك ونعم المسلك هو أعنى العمل بالقاعدة الضابطة الواردة في الباب وترك العمل بجزئيات وردت على خلاف تلك والمراد بالترك هو التوقف في العمل بها وإبداء تأويلها بنحو ما سبق وترى صنمهم في جملة الأبواب إن شاء الله فقد عملوا بحديث أنى أبواب وتركوا العمل بحديث ابن عمر في مسألة الاستقبال والاستدبار وكذا مسألة المواقيت عملوا بسنة فاشية وضابطة كلية ولم يخصصوها بوقائع متفرقة فعملوا بمعموم أحاديث النهي في الأوقات المكروهة ما لم يعمل به الآخرون ولم يرضوا أن يتركوه بحال ومن هذا الباب أنهم لم يرضوا بالركعتين والإمام يخطب لما وجدوه مخالفاً لضابطة الاستماع يوم الجمعة عند الخطبة ولم يرضوا بالكلام قليلاً كان أو كثيراً ناسياً كان أو عامداً لأجل حديث ذى الدين فإنه لا يزيد على كونه واقعة مع ورود ضابطة كلية في الباب أن الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما هي ذكر الله والتسبيح والتهلل وقراءة القرآن الكريم وكذا لم يقولوا بتعدد الركوع في صلاة الكسوف وكأنهم رأوا سبيله سبيل الجزئيات في عدم انكشاف

الوجه فعملوا بضابطة كلية في الصلاة وهكذا فعلوا في الصلاة على الفأب
وعلى القبر فإن المستند في كلها جزئيات لم تنكشف وجوهها وهو صنعهم
في مسألة موت المحرم فإنهم رأوا سبيله سبيل المحلين ولم يضعوا له سنة جديدة
لقوله صلى الله عليه وسلم في محرم خاصة لا تخمروا رأسه أما في المعاملات
فطردوا فيها على ذلك كما لا يخفى اه فقد تركوا حديث ليلة البعير لحديث نهى
عن بيع وشرط ومن هذا الباب حديث أبي هريرة فإنه لا يلتزم مع سائر
أحاديث باب التضمنين ثم قال ولسنا منفردين في ذلك الصنع فإن مثل ذلك
فعله مالك أيضا فإنه ترك العمل بحديث الخيار وقال إن الفرق بالأبدان
مجهول لا نعلم حده فلم يعمل به وهكذا حديث أبي هريرة الظاهر يركب
بنفقته إذا كان مرهونا الخ قال ابن عبد البر هذا الحديث عند جمهور الفقهاء
يعارضه أصول مجمع عليها وآثار ثابتة لا يختلف في صحتها ثم ذهب إلى نسخه
كما ذكره الحافظ في الفتح وكذا إن الشافعي لم يعمل بحديث ابن عباس في الجمع
بين الصلاتين في المدينة وبحديث الإبراد وبحديث السعاية مع عحنها وباب
التأويل واسع ولا يعجز عنه أحد فإن ترك الحنفية حديث أبي هريرة
لزعيمهم أنه مخالف لسائر باب التضمنين فماذا أذنبوا ثم ليعلم أنه فرق بين
ترك العمل بحديث التوقف عنه وبين رد حديث وحاشا للحنفية أن يقولوا
برد حديث ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم كيف وحق الرسول أقدم
ولكنهم إذا توقفوا عن العمل بحديث لوجوه لا حت لهم أو من أجل سنة
تقررت عندهم أرى النصوص يرمونهم برد الحديث فهذا من تحاملهم علينا
ألا ترى أن الترمذى ذكر في علله الصخرى أنى ذكرت حديثين صحيحين
في كتابي لم يعمل بهما أحد من الأئمة وما ذلك إلا لعدم إدراكهم وجههما
والسر في ذلك أن عمل المجتهد بحديث لا يكون كعمل المقلد به فإنه ينظر إلى
معانيه ومبانيه وعلله وسائر أسبابه وأنه هل يرتبط مع الأصول أو يناقضها
فتارة يعممه وأخرى يخصه وبالجملة ليس دأبه العمل بالجزئيات المنتشرة
على أى وجه وجدت إنما هو وظيفة المقلد أى العمل بالجزئيات المنقولة

عن إمامه وإنما هم المجتهد في إرجاع الجزئيات المناسبة لأصل واحد ودرجتها تحت ضابطة تناسبها وكذا دأبه مع الأصول ليس رد بعضها على بعض فمراعاة التوفيق بين الأصول وإلحاق الجزئيات بضوابطها من وظيفة الاجتهاد وليس من وظيفته أنه إذا مر بحديث عمل به بدون إمعان في معناه ومبناه وقد وجدنا نحو هذا بين السلف أيضاً فإن أبا هريرة لما روى حديث الوضوء مما مست النار قال له ابن عباس أتوضأ من الخيم أتوضأ من الدهن وما ذلك إلا لإمعانه في معنى الحديث وحاشا أن يعارض النبي صلى الله عليه وسلم ونظيره النزول في الأبطح ذهب الصحابة إلى استحبابه وقال آخرون إنه ليس من النسك في شيء وإنما كان منزلاً نزله رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وإنما أطلت فيه الكلام لأنني وجدت كثيراً من الناس لا يفرقون بين الوظيفتين فيلزمون المجتهد ما يلزم المقلد وقد نبه عليه الحافظ فضل الله التور بشقي في ذيل كلامه في مسألة الإشعار في باب الحج وهو مهم جداً فلذا اعتيت به ليعلم من لم يعلم ويعمل به من لم يعمل فلا يطيل لسانه على الأئمة المجتهدين في مواضع الخلاف والله تعالى أعلم بالصواب انتهى من الجزء الثالث صحيفة ٢٢٩ .

(باب القول في المراسيل) في المنزب المراسيل اسم جمع للمرسل كالمناكير اسم جمع للنكر وفي غيره المراسيل جمع المرسل والياء فيها للإشباع كما في الدراهم والصياريف والإرسال لغة خلاف التقيد وسمى هذا الفرع الذي نحن بصدد مراسله لعدم تقييده بذكر الوسطة التي بين الراوى والمروى ولذا قال المصنف (والمرسل ما انقطع إسناده وهو أن يروى عن من لم يسمع منه فيترك بينه واحداً) أو أكثر (في الوسط) فيشمل المنقطع وأما عند أهل الحديث فالمرسل قول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والمعضل ما سقط منه إثنتان من الرواة والمنقطع ما سقط منه واحد والمعلق ما رواه من دون التابعي من غير سند والكل داخل في المرسل عند أهل الأصول وهذا اختلاف في الاصطلاح لا في المعنى لأن الكل لا يحتاج به عند هؤلاء ولا هؤلاء (فلا يخلو ذلك من أحد أمرين إما أن يكون من مراسيل

الصحابة أو من غيرهم فإن كان من مراسيل الصحابة (فهو مقبول بالإجماع
وهو وجب العمل به لأن الصحابة رضی الله عنهم مقطوع بعد التهم ، لأنه إما
سمع بنفسه أو من صحابي آخر والصحابة كلهم عدول فلا اعتداد بمن خالف
لأنه إنكار للواضح ، وإن كان من مراسيل غيرهم فإن كان من مراسيل
غير سعيد بن المسيب لم يعمل به ، ولا يقبل ذلك للجهل بحال الساقط فيحتمل
أن يكون غير صحابي لأن أكثر رواية التابعين عن بعضهم وحينئذ احتمل
أن يكون ضعيفاً ولو اتفق أن الذي أرسله كان لا يروى إلا عن ثقة فإن
التوثيق المبهم غير كاف وإذا كان المجهول المسمى غير مقبول فالمجهول عيناً
وحالاً أولى ولذا لم يصوب قول من قال المرسل ما سقط منه الصحابي
إذ لو عرف أن الساقط صحابي لم يرد لأنهم كلهم عدول فإن اعتضد المرسل
عن غير سعيد بن المسيب بمجيئه من وجه آخر مسنداً أو مرسلأ آخر أخذ
مرسله العلم عن غير رجال المرسل الأول إن كان صحيحاً هكذا نص عليه
الشافعي في الرسالة مفيداً له بمرسل كبار التابعين ومن إذا سمي من أرسل
عنه سمي ثقة وإذا شاركه الحناظ الماضون ولم يخالفوه وزاد في الاعتضاد أن
يوافق قول صحابي أو يفتي أكثر العلماء بمقتضاه فإن فقد شرط مما ذكر لم يقبل
فإن وجدت قبل وتبين بذلك صحة المرسل وإنهم أبوا المرسل وما عضده
صحيحان لو عارضهما صحيح من طريق واحد رجحناهما عليه بتمدد الطرق
إذا تمذر الجمع بينهما واعترض على قوله بمجيئه من وجه آخر مسنداً بأن
المسند إذا كان إسناد صحیحاً فالعمل بالمسند لا بالمرسل والقول بأن المسند
يبين صحة المرسل إنما يلزم لو كان الإسناد فيهما واحداً ليكون المذكور
إظهاراً للساقط وحينئذ يرتفع الإرسال لأن زيادة الثقة مقبولة والوصل زيادة
والكلام مطلق فكما يتناول هذا يتناول ما إذا تعدد إسنادهما ومعلوم أنه لا يلزم من
صحة الحديث بإسناد صحته بإسناد آخر والشافعي رحمه الله تعالى لم يقبل المرسل
إلا لجهالة المروي عنه وبانضمام المسند الآخر بدون اتحاد لا ترتفع هذه
الجهالة فيبقى المانع من قبول المرسل على حاله واعترض على قوله أو

مرسلا آخر أخذه مرسله عن غير رجال الأول بأن ضم غير المسند إلى مثله ضم غير مقبول إلى غير مقبول فلا اعتضاد المرسل بإرسال آخر وهل هذا ألا كما ضم ضعيف بالفسق إلى آخره وأجيب عن هذا بأن الظن قد يحصل بالانضمام ألا ترى أن كثرة الطرق للضعيف بنهر الفسق تخرجه عن الضعف ويتقوى ظن الصدق فكذا هذا وهذا الجواب ليس إلا مجادلة فان المرسل إنما رده الشافعي لجهالة المروى عنه وبانضمام المرسل الآخر لا ترتفع هذه الجهالة بل لا تزيد عن رواية المجولين في العدالة والحفظ ومن الين أنه لا تصير رواية المجول العدالة بانضمام مثله حجة لجواز أن يكون فاسقا فيكون من الضعف بالفسق فكذا هذا واعترض أيضا على قوله وزاد في الاعتضاد أن يوافق قول صحابي أو يفتى أكثر العلماء بمتنضاه بأنه لا فرق بين قول الصحابي وإفتاء أكثر العلماء به في أن كلا منهما لا يعضد المرسل والفرق تحكم والقول بأن لقول الصحابي مزية لاحتمال السماع قد أهدره الامام الشافعي نفسه حتى قال في الصحابي كيف أتمسك بقول من لو كنت في عصره لخاصته كما أنه لا فرق بين قول الأكثر وقول أى واحد من العلماء في أن كلا ليس بحجة إذ لا حجة إلا قول الله وقول رسوله وإجماع الأمة وقياس صحيح فلا اعتضاد للمرسل بموافقة قول الصحابي أو إفتاء أكثر العلماء والقول بأن للجماعة مزية فقوهم يتقوى المرسل ويفيد صحته مجادلة أيضا لا تفيد لأن علة عدم قبول المرسل هي جهالة المروى عنه وهي لم تزل بموافقة قول الصحابي ولا بموافقة قول الأكثرين اهـ (وقال مالك وأبو حنيفة) والامام أحمد في المشهور عنه (رضى الله عنهما) وعنه يعمل به كالمسند قال النووي في شرح المذهب وقيد ابن عبد البر ذلك يعني احتجاج المذكورين بما إذا لم يكن مرسله ممن لا يحترز ويرسل عن غير الثقات فان كان فلا خلاف في رده وقال غيره محل قبوله عند الحنفية ما إذا كان مرسله من أهل القرون الثلاثة الفاضلة فان كان من غيرها فلا لحديث ثم يفسد الكذب صححه التسائي وقال ابن جرير أجمع التابعون بأسرهم على قبول المرسل ولم يأت عنهم إنكاره ولا عن

أجد من الأئمة بعدهم إلى رأس المائتين قال ابن عبيد البر كانه يعني أن الشافعي أول من رده وبالحق بعضهم فقواه على المسند وقال من أسند فقد أحالك ومن أرسل فقد تكفل لك اه سيوطي » وقال عيسى بن أبان إن كان من مراسيل التابعين وتابع التابعين قبل مطلقاً » وإن كان من مراسيل غيرهم ، أى القرون الثلاثة » لم يقبل إلا أن يكون المرسل إماماً ، من أئمة هذا الشأن العارفين بشروط القبول أخذ الناس العلم عنه فيقبل مرسله ووجه كثرة العدالة في القرون الثلاثة وعدم فشو الكذب فالظاهر أنه إنما سمع من العدل وبعد تلك القرون قد فشا الكذب فلا بد من تعديل الرواة واذ لا يكون إلا من الأئمة وعلى هذا لا يشترط التزكية في الرواة والشهود في تلك القرون كما هو رواية عن أبي حنيفة وهذا هو الفرق بين هذا المذهب وبين مذهب الجمهور ومنهم الأئمة الأربعة فإن مذهب هؤلاء يشترطون فيمن عدا الصحابة التزكية في العدالة وقال الظاهرية وجمهور المحدثين الحادئين بعد المائتين من الهجرة لا يقبل المرسل مطلقاً سواء كان من أئمة النقل أو لا قال العيني في البناية شرح الهداية وقد عد البعض هذا القول من البدع وقالت طائفة من المتأخرين منهم ابن الحاجب والكمال بن الهمام يقبل المرسل من أئمة النقل مطلقاً من أى قرن كان اعتضد بشيء مما ذكره الشافعي أو لا ويتوقف في المرسل من غيرهم قال في مسلم الثبوت وهو المختار قال في الفواتح عليه قيل وهو مراد الأئمة الثلاثة والجمهور ولا يقول أحد بتوثيق من ليس له معرفة في التوثيق والتخريج وعلى هذا بخلاف ابن أبان في عدم اشتراط هذا الشرط في القرون الثلاثة لزعمه عدم الحاجة إلى التوثيق لأن الرواة كانوا فيها أهل بصيرة في التوثيق والتخريج والاحتياط فيما بعد القرون الثلاثة التي فشا الكذب فيها والرواة فيها قد يكونون ممن ليس لهم بصيرة أصلاً فلا بد من الاشتراط كذا يؤخذ من المسلم والفواتح اه سلم الوصول

(والدليل على ما قلناه) من أن مراسيل غير سعيد بن المسيب لا يعمل بها
(أن العدالة شرط في صحة الخبر والذي ترك تسميته يجوز أن يكون عدلاً
(٢٩٢ — نزعة)

ويجوز أن يكون غير عدل فلا يجوز قبول خبر غيره حتى يعلم) ولأن
العدل قد يروى عن غير العدل أيضا ولهذا لو سئل الراوى عن عدالة الأصل
جاز أن يتوقف قال فى المحصول وقد يظن عدالته فيروى عنه وليس عدلا
عند غيره وأما الصحابة فلأنهم عدول ولأنه يخاف على الظن أن الصحابي سماع
من النبي صلى الله عليه وسلم والعمل بالظن واجب ثم هذا الدليل الذى أقامه
على المحتجين بالمرسل وارد عليهم فى قبولهم المرسل إذا اعتضد بمجيئه مرسل
أو مسندا من طريق آخر أو عمل به صحابي أو أتى به العلماء فان علة عدم
القبول هى جهالة الساقط فى الاسناد ولم تزل باقية فى هذه الصور كلها والجواب
عن هذا من طرف المحتجين بالمرسل عن قولهم الارسال يستلزم جهالة الراوى
فيلزم القبول مع الشك فى عدالة الراوى إلى آخره بأن هذا الاستلزام بما يترتب
عليه إنما هو فى غير أئمة هذا الشأن وأما الأئمة فالظاهر أنهم لا يخرجون إلا
عمن لو سئلوا عنه لعدلوه ونحن إنما قلنا بقبول مراسيلهم لا غير فرواتهم عن
غير العدل وعدم البيان بعيدة جداً والمسئلة ظنية يكفى فيها غلبة الظن وقول
صاحب المحصول قد يظن عدالته فيروى عنه غير مفيد لأن هذا الاحتمال
موجود عند ذكر الواسطة وتعديله من العدل الراوى عنه أو العدل الراوى
من أئمة الشأن فى الترجيح فانه مقبول قطعاً مع قيام احتمال أنه عدل بناء على
ظن العدالة على أنه لا طريق فى التعديل إلا ظن العدالة لعدم إمكان الوصول
إلى اليقين فى مثل هذا ومراسيل الصحابة إنما قبلت لأنه إما أن يكون سماع
الحديث بنفسه من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم أو سمعه من صحابي آخر
وكلاهما عدل فالعلة فى قبول مرفوعه ومرسله ليست إلا العلم بالعدالة وكذلك
هنا المفروض أن الراوى من أئمة الشأن العدول الماهرين فى معرفة شرائط
القبول فيخاف على الظن أنه إنما روى عن عدل ثقة وإلا كان تليسا وغشا
منافيا لأماتته وعدالته فإذا كان كذلك كان الارسال بمنزلة الاسناد ممن علم
عدالته وحفظه اهـ (فصل وإن كان من مراسيل) سعيد (بن المشيب فقد
قال الشافعى رضى الله عنه مراسيله عندنا حسنة أصل هذا أن الشافعى قال

في مختصر المزي أخبرنا مالك عن زيد بن أسلم عن سعيد بن المسيب أن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع اللحم بالحيوان وعن ابن عباس
 أن جزورا تحرث على عهد أبي بكر فجاء رجل بعناق فقال أعطوني بهذه
 العناق فقال أبو بكر لا يصلح هذا قال الشافعي وكان القاسم بن محمد وسعيد
 ابن المسيب وعروة بن الزبير وأبو بكر بن عبد الرحمن يحرمون بيع اللحم
 بالحيوان قال وبهذا نأخذ ولا نعلم أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه
 وسلم خالف أبا بكر الصديق وإرسال ابن المسيب عندنا حسن اه فاختلف
 أصحاب الشافعي المتقدمون في معنى قول الشافعي وإرسال ابن المسيب عندنا
 حسن على وجهين فمن أصحابنا من قال مضاه أن مراسيله حجة بخلاف
 غيرها من المراسيل كمراسيل فطاء فقد قال ابن المديني كان عطاء يأخذ عن
 كل ضرب ومرسلات مجاهد أحب إلى من مرسلاته بكثير وقال الامام
 أحمد بن حنبل مرسلات سعيد بن المسيب أصح المرسلات ومرسلات
 إبراهيم النخعي لا بأس بها وليس في المرسلات أضعف من مرسلات الحسن
 وعطاء بن أبي رباح فانهما كانا يأخذان عن كل أحد وقال الحاكم في علوم
 الحديث أكثر ما تروى المراسيل من أهل المدينة عن ابن المسيب ومن أهل
 مكة عن عطاء بن أبي رباح ومن أهل البصرة عن الحسن البصري ومن أهل
 الكوفة عن إبراهيم بن يزيد النخعي ومن أهل مصر عن سعيد بن أبي هلال ومن
 أهل الشام عن مكحول قال وأصحها كما قال ابن معين مراسيل ابن المسيب لأنه من
 أولاد الصحابة وأدرك العشرة وفقهه أهل الحجاز وفقههم وأول الفقهاء السبعة
 الذين يعتد مالك بإجماعهم كالجماع كافة الناس وقد تأمل الأئمة المتقدمون
 مراسيله فوجدوها بأسانيد صحيحة وهذه الشرائط لم توجد في مراسيل غيره ولذا
 قال المصنف (لأنها تتبعت فوجدت كلها مسانيد ومنهم من قال هي كخيرها) في
 عدم الاحتجاج بها إن خلت من تلك الشروط لما سلف من أنها ضعيفة للجهل
 بحال المحذوف وغايته أنه إذا وجد حديثان موصولان ووجد لأحدهما
 مرسل من مراسيل سعيد بن المسيب موافق رجع به فيكون مرسل ابن

المسيب كغيره في أنه لا يحتج به وإنما يرجح به مقدما على غيره (وإنما استحسناها الشافعي استثناسا بها لأنها حجة) قال الخطيب وهو الصواب والأول ليس بشيء لأن في مراسيله ما لم يوجد مسندا بحال من وجه يصح وكذا قال البيهقي قال وزيادة ابن المسيب في هذا على غيره أنه صح التابعين إرسالا فيما زعم الحفاظ قال النووي فهذان إمامان حافظان فقيهان شافعيان متضلعان من الحديث والفقه والأصول والخبرة التامة بنصوص الشافعي ومعاني كلامه قال وأما قول القفال مراسيل ابن المسيب حجة عندنا فهو محمول على التفصيل المتقدم قال ولا يصح تعلق من قال إنه حجة بقوله إرساله حسن لأن الشافعي لم يعتمد عليه وحده بل لما انضم إليه من قول أبي بكر ومن حضره من الصحابة وقول أئمة التابعين الأربعة الذين ذكرهم وهم أربعة من فقهاء المدينة السبعة وقد نقل ابن الصباغ وغيره هذا الحكم عن تمام السبعة وهو مذهب مالك وغيره فهذا عاضد ثان للرسول كذا في التدريب (فيما إذا قال) الراوي (أخبرني الثقة) أو نحوه من غير أن يسميه (فهو كالمرسل) ولا يكتفى به في التعديل عن الصحيح حتى يسميه (لأن الثقة مجهول عينا فهو بمنزلة من لم يذكر أصلا) لأنه وإن كان ثقة عنده فربما لو سماه لكان ممن جرحه غيره بقادح بل إضرابه عن تسميته ريبة توقع ترددا في القلب بل زاد الخطيب أنه لو صرح بأن كل شيوخه ثقات ثم روى عن من لم يسمع منه لم يعلم بتزكيته لجواز أن يعرف إذا ذكر بغير العدالة وقيل يكتفى بذلك كما لو عينه لأنه مأمون في الحالتين معا فإن كان القائل عالما ابن مجتهدا كما لك والشافعي وكثيرا ما يفعلان ذلك كفي في حق موافقة المذهب لا غير عند بعض المحققين قال ابن الصباغ لأنه لم يورد ذلك احتجاجا بالخبر على غيره بل يذكر لأصحابه قيام الحجة عنده على الحكم وقد عرف هو من روى عنه ذلك واختاره إمام الحرمين ورجحه الرافعي في شرح المسند وفرضه في صدور ذلك من أهل التعديل اه ولو قال نحو الشافعي أخبرني من لا أتهم فهو كقوله أخبرني الثقة وقال الذهبي ليس بتوثيق لأنه نفي لثبته

وليس فيه تعرض لاتقانه ولا لأنه حجة قال ابن السبكي وهذا صحيح غير أن هذا إذا وقع من الشافعي على مسألة دينية فهي والتوثيق سواء في الحجة وإن كان مدلول اللفظ لا يزيد على ما ذكره الذهبي فمن ثم خالفناه في مثل الشافعي أما من ليس مثله فالأمر كما قال انتهى قال ابن عبد البر إذا قال مالك عن الثقة عن بكير بن عبد الله الأشج فالثقة مخرمة بن بكير وإذا قال عن الثقة عن عمرو بن شعيب فهو عبد الله بن وهب وقيل الزهري وقال النسائي الذي يقول مالك في كتابه الثقة عن بكير يشبه أن يكون عمرو بن الحرث وقال غيره قال ابن وهب كل ما في كتاب مالك أخبرني من لا أنهم من أهل العلم فهو الليث بن سعد وقال أبو الحسن الأيرى سمعت بعض أهل العلم يقول إذا قال الشافعي أنا الثقة عن ابن أبي ذؤيب فهو ابن فديك وإذا قال أخبرني الثقة عن الليث بن سعد فهو يحيى بن حسان وإذا قال أنا الثقة عن الوليد بن كثير فهو أبو شامة وإذا قال أنا الثقة عن الأوزاعي فهو عمرو بن أبي سلمة وإذا قال أنا الثقة عن ابن جريح فهو مسلم بن خالد وإذا قال أنا الثقة عن صالح مولى التوأمة فهو إبراهيم بن يحيى ونقله غيره عن أبي حاتم الرازي أنه وإذا قال الشافعي أخبرني من لا أنهم يريد به يحيى كذا قال الربيع (وأما خبر المنعزة إذا قال أخبرنا مالك عن الزهري) من غير بيان للتحديث والإخبار والسماع (فهو مسند) متصل وهو الصحيح الذي عليه العمل وقاله الجماهير من أصحاب الحديث والفقهاء والأصول قال ابن الصلاح ولذا أرجعه المشترطون للصحيح في تصانيفهم وادعى أبو عمر الدافن إجماع أهل النقل وكان ابن عبد البر يدعى إجماع أئمة الحديث عليه قال العراقي بل صرح بادعائه في مقدمة التمهيد وهذا بشرط أن لا يكون المعنعن بكسر العين مدلسا وبشرط إمكان لقاء بعضهم بعضا أى لقاء المعنعن من روى عنه بلفظ عن فحينئذ يحكم له بالاتصال إلا أن يتبين خلاف ذلك وفي اشتراط ثبوت اللقاء وعدم الاكتفاء بإمكانه وطول الصحبة وعدم الاكتفاء بثبوت اللقاء ومعرفة بالرواية عنه وعدم الاكتفاء بالصحبة خلاف منهم من لم يشترط شيئا من ذلك واكتفى بإمكان اللقاء وعبر عنه بالمحاصرة وهو مذهب مسلم بن الحجاج

وأدعى الاجماع فيه في خطبة صحيحة ومنهم من شرط اللقاء وحده وهو قول البخارى وابن المدينى والمحققين من أئمة هذا العلم قيل إلا أن البخارى لا يشترط ذلك في أصل الصحة بل التزمه في جامعه وابن المدينى يشترطه فيهما ونص على ذلك الشافعى في الرسالة ومنهم من شرط طول الصفة بينهما ولم يكتف بثبوت اللقاء وهو أبو المظفر السمعاني ومنهم من شرط معرفته بالرواية وهو أبو عمر الدانى اهـ من التدريب والتقريب (ومن الناس من قال حكمه حكم المرسل) حتى يتبين اتصاله بمجيئه من طريق آخر أنه سمعه منه وإن لم يكن مدلسا لأن عن لا تشمر بشيء من أنواع التحمل قال النووى وهذا مردود بإجماع السلف ولذا قال المصنف (وهذا خطأ لأن الظاهر أنه سماع عن الزهرى وإن كان بلفظ المنعنة فوجب أن يقبل).

فصل إما إذا قال أخبرنى عمرو بن شعيب) بن محمد بن عبد الله بن عمرو ابن العاص السهمى المدينى نزىل الطائف (عن أبيه) شعيب بن محمد بن عبد الله ابن عبد الله بن عمرو بن العاص «عن جده» لشعيب وإن عاد على عمر وابنه حمل على جده الأعلى فالحديث متصل الاسناد «فيحتمل أن يكون ذلك» المروى «عن الجد الأدنى وهو محمد بن عمرو فيكون عن جده الأعلى فيكون مسندا فلا يحتاج به لأنه يحتمل الارسال والاسناد فلا يجوز إثباته بالشك إلا أن يثبت أنه ليس يزوى إلا عن جده الأعلى فيثبت يحتاج به» قال الحافظ جمال الدين المزين عمرو بن شعيب يأتي على ثلاثة أوجه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وعمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو وعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو وعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو وعمرو بن العاص فمحمد تابعى وعبد الله وعمر وصحبايان فإن كان المراد بجده محمدا فالحديث مرسل لأنه تابعى وإن كان المراد به عمرو فالحديث منقطع لأن شعيبا لم يدرك عمرا وإن كان المراد به عبد الله فيحتاج إلى معرفة سماع شعيب من عبد الله انتهى واجيب عن هذا بما قال الترمذى في كتاب الصلاة من جامعه عمرو بن شعيب هو ابن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص قال

محمد بن اسماعيل رأيت أحمد واسحاق وذكرهما يحتجون بحديث عمرو بن شعيب قال محمد وقد سمع شعيب بن محمد من عبد الله بن عمرو انتهى وقال الدارقطني في كتاب البيوع من سنده حدثنا محمد بن الحسن النقاش أن أحمد ابن تميم قال قلت لأبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري شعيب والد عمرو ابن شعيب سمع من عبد الله بن عمر وقال نعم قلت فعمر بن شعيب عن أبيه عن جده يتكلم الناس فيه قال رأيت علي بن المديني وأحمد بن حنبل والحميدي واسحاق بن راهويه يحتجون به انتهى ويدل على سماع شعيب من جده عبد الله بن عمرو ما رواه الدارقطني والحاكم والبيهقي عنه في إفساد الحج فقالوا عن عمرو بن شعيب عن أبيه أن رجلا أتى عبد الله ابن عمرو يسأله عن محرم وقع بأمر أمة فأشار إلى عبد الله بن عمرو فقال اذهب إلى ذلك فاسأله قال شعيب فلم يعرفه الرجل فذهبت معه فسأل ابن عمرو قال الخافض أبو بكر بن زياد صح سماع عمرو من أبيه وصح سماع شعيب من جده عبد الله بن عمرو وفي شرح الفية الحراقى المصنف وقد اختلف في الاحتجاج برواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وأصح الأقوال أنها حجة مطلقا إذا صح السند إليه قال ابن الصلاح وهو قول أكثر أهل الحديث حملا الحديث عند الإطلاق على الصحابي عبد الله بن عمرو دون ابنه محمد والد شعيب لما ظهر لهم من إطلاقه ذلك فقد قال البخاري رأيت أحمد بن حنبل وعلي بن المديني واسحق بن راهويه وأبا عبيدة وأبا خيثمة وعامة أصحابنا يحتجون بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وما تركه أحد منهم وثبتوه فمن الناس بعدهم وقول ابن حبان هي منقطعة لأن شعيبا لم يلق عبد الله مردود فقد صح سماع شعيب من جده عبد الله بن عمرو كما صرح به البخاري في التاريخ وأحمد وكما رواه الدارقطني والبيهقي في السنن بأسناد صحيح وذكر بعضهم أن محمدا مات في حياة أبيه وأن أباه كفل شميا ورباه وقيل لا يحتج به مطلقا وحصل الكلام أن الأكثر على توثيقه وعلى الاحتجاج بروايته عن أبيه عن جده اهـ من غاية المقصود باقتصار قال الإمام النووي في مقدمة شرح المذهب قد

أكثر المصنف من الاحتجاج برواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم ونص هو في كتابه اللمع على أنه لا يجوز الاحتجاج به هكذا ثم ذكر سبب ذلك وقال وقد اختلف العلماء في الاحتجاج بروايته فتنوع طائفة من المحدثين منهم المصنف وغيره من أصحابنا وذهب أكثر المحدثين إلى صحة الاحتجاج به وهو الصحيح المختار فاختار المصنف في اللمع طريقة منع الاحتجاج به وترجح عنده في حال تصنيف المذهب جوان الاحتجاج به كما قاله المحققون اه ممتصرا

(باب صفة الراوى ومن يقبل خبره) «واعلم أنه لا يقبل الخبر حتى يكون الراوى في حال السماع مميزا» وقد اختلف في تعيين أقل السن الذى يحصل فيها التمييز والأصح عدم التقدير بسن فان العقل تلقى قليلا من الرحمة الالهية ولا يتمدر الإنسان على تقدير قدر منه ويختلف هذا القدر باختلاف الصبيان بل يقدر ذلك بهم الخطاب ورد الجواب لكن فى الغالب لا يكون على هذه الحثية قبل بلوغ السبعة ولذلك أمر الأولياء بأمرهم بالصلاة حين بلوغهم هذا السن وأما تعقل محمود بن الربيع وسنه خمس أو أربع وحفظ الشافعى موطأ مالك وهو ابن خمس وحفظ الإمام سهل بن عبد الله التستري من بعض الأوراد وهو ابن ستين فمن جملة الكرامات الخارقة للعادة فلا يبنى عليها الأمر فى الغالب نعم لو وجد صبى على هذه الصفات صح تحمله ألبته ولذا كان الصحيح أنه لا يشترط سن معين لكنه قلنا يوجداه «ضابطا» لما يرويه متيقظا غير مخفل حافظا إن حدث من حفظه ضابطا لكتابه من التخيير والتبديل إن حدث منه عالما بما يحيل المعنى إن روى به ويعرف اتقانه وضبطه بموافقة الثقات الضابطين إذا اعتبر حديثه بحديثهم فان وافقهم فى روايتهم غالبا ولو من حيث المعنى ولا تضر مخالفته النادرة فان كثرت مخالفته لهم وندرت موافقته اختل ضبطه ولم يحتاج بحديثه «لأنه إذا لم يكن بهذه الصفة عند السماع لم يعلم ما يرويه وإن لم يكن بالغا عند السماع جاز ومن الناس من قال يعتبر أن يكون حال السماع بالغا وإن لم يكن مسلما لأن الصبي لا يضبط غالبا ماتحملة فى ضباه

بمخلاف الكافر وأما إسماعيل الضبيان للحديث كما جرت به عادة السلف
والخلف فقير مستلزم قبول روايته بعد البلوغ لجواز أن يكون ذلك للتبرك
بدليل إحصائهم من لا يضبط ، وهذا خطأ لأن المسلمين أجمعوا على قبول
خبر أحداث الصحابة والعمل بما سمعوه في حال الضرر كابن عباس ، اعلم
أن عبد الله بن عباس ولد لثلاث سنين قبل الهجرة في قول الواقدي فعمره
حين وفاته صلى الله عليه وسلم ثلاث عشرة سنة كذا في الاستيعاب وقال ابن
عبد البر فيه وقد روينا من وجوه عن سعيد بن جبير عن ابن عباس توفي
رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وأنا ابن عشر سنين وقد قرأت
المحكم ثم روى بإسناد آخر من طريق عبد الله بن أحمد عن أبيه بإسناده
عن ابن عباس توفي رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وأنا ابن
خمس عشرة سنة وقد روى البخاري أنه ناهى الاحتلام في أيام حجة الوداع
فحينئذ لا يتحقق بلوغه عند التحمل أصلاً « وابن الزبير » عبد الله بن الزبير
أول مولود في الإسلام بعد الهجرة بسنة أو سنين في المشهور وقيل في
الأولى فجميع مسموعاته كانت قبل البلوغ فإن مدة إقامته معه عليه وعلى آله
وأصحابه الصلاة والسلام بالمدينة عشر سنين « و » كذا « النعمان بن بشير »
أول مولود في الأنصار بعد الهجرة وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو ابن ثمان سنين وقيل ست قال ابن عبد البر في الاستيعاب والأول أصح
إن شاء الله لأن الأكثر يقولون أنه وعبد الله بن الزبير ولدا السنين من
الهجرة وروى الطبري أن ابن الزبير قال النعمان بن بشير أسن مني بستة
أشهر فجميع مسموعاته قبل البلوغ « وغيرهم » كأنس بن مالك فإنه كان
ابن عشر سنين حين قدوم رسول الله صلى الله عليه وسلم وابن عشرين حين
توفي فكان أكثر مسموعاته قبل البلوغ وقد قبلوه كله وأما ما روى ابن عبد
البر أنه شهد بدرا فما كان شهوده لقتال بل لخدمة رسول الله صلى الله عليه
وسلم فإنه كان محادماً له رضى الله عنه فقد بان لك أن الأوجه في الاستدلال
أن يقال لأن مسموعاتهم رضوان الله عليهم قبل البلوغ فافهم وأما الإسماع

للصبيان فغير مستلزم للمطلوب لإحتمال التبرك والاعتقاد بالرواية وهما من أعظم الفوائد ، فدل على ما قلنا ، من أنه يتقبل خبر المميز الضابط لما يرويه وإن لم يكن . بالناحين السماع ، فصل وينبغي أن يكون عدلاً ، العدالة هي ملكة في النفس تمنعها من اقتراف الكبائر وصغائر الخسة كسرقة لقمة وتطفيف ثمرة والردائل المباحة أى الجائزة كالبول في الطريق الذى هو مكروه والأكل في السوق لغير سوقى والملكة هي الهيئة الراسخة في النفس وهي ملكة التقوى والمروءة والدليل على تلك الملكة ترك الكبائر والمخل بالمروءة من صغائر الخسة والردائل والمعنى عن اقتراف كل فرد من أفرادها ذكر فباقتراف الفرد منها تتنفي العدالة فقول المصنف مجتنباً للكبائر ، إلى آخر ما ذكره تفسير للعدالة بمعنى الدليل عليها لأن العدالة هي الملكة قال في جمع الجوامع وشرحه وقد اضطرب في الكبيرة فتيل هي ما توعده عليه بخصوصه في الكتاب والسنة وقيل هي ما فيه حد قال الراغبى وهم إلى ترجيح هذا أميل والأول ما يوجد لاكثرهم وهو الأوفق لما ذكره عند تفصيل الكبائر وقال الأستاذ أبو اسحق الاسفيراينى والشيخ الامام والد المصنف هي كل ذنب ونفيا الصغائر نظراً إلى عظمتها من عصي به عز وجل وشدة عقابه على ما يقال في تعريف العدالة بدل الكبائر وصغائر الخسة أكبر الكبائر وكبائر الخسة لأن بعض الذنوب لا يتدح في العدالة اتفاقاً والمختار وفاقاً لإمام الحرمين انها كل جريمة تؤذن بقلّة اكرثات مرتكبها بالدين ورقة الديانة كالقتل عمداً كان أو شبهه عمداً بخلاف الخطأ والزنا واللواط وشرب الخمر ومطلق المسكر والسرقة والنصب والقتل والنميمة وشهادة الزور واليمين الفاجرة وقطيعة الرحم والعقوق والفرار من الزحف ومال اليتيم أى أكله وخيانة الكيل والوزن وتقديم الصلاة على وقتها وتأخيرها عنه من غير عذر والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وضرب المسلم بلا حق وسب الصحابة وكتمان الشهادة والرشوة والديانة والقيادة والسعاية ومنع الزكاة وبأس الرحمة وأمن المكروه والظهار وأكل لحم الخنزير والمستهوفطر رمضان والغلول والحاربة والسحر

وإدمان الصغيرة أى المواظبة عليها من نوع أو أنواع وليست الكبار بمنحصره
 فيما عده كما أشار اليه بالكاف فى أولها اه متزها عن كل ما يسقط المروءة لان
 حفظها من الحياء ووفور العقل وطرحها إما لنجل أو قلة حياء وعدم مبالاة
 بنفسه ومن لاحياء له يصنع ما يشاء كما نطق به الحديث الصحيح وعلى التقديرين
 تبطل الثقة بقوله « من المجون » وهو عدم المبالاة « والسخف والأكل فى
 السوق » أى فى الطريق لتغير سوقى ولم يضطره الجوع ولا العطش وإلا فلا
 أو كان فى رمضان وأذنت المغرب وهو فى السوق أو نسي أن يأكل فى
 البيت قبل صلاة صبح يوم عيد الفطر فله أن يأكل فى السوق وخرج بتفسير السوق
 بالطريق مالواكل فى السوق داخل حانوت مستترا فلا يخل بالمروءة قال البلقينى
 الذى يعتمد فى ذلك أنه لا بد من تكرره تكراراً عادياً على قلة المبالاة وقد قال الشافعى
 إذا كان الأغلب على الرجل الاظهر من أمره الطاعة قبلت شهادته والسوق
 بضم السين وسكون الواو وفتحها لحن هو من يلزم السوق للبيع والشراء
 وإن كان قتيها والحانات ليست ملحقة بالأسواق وأكل المجاور فى الأزهر
 لا يفسق به مطلقاً سواء كان وقت خاؤه أولاً وأما غير المجاور فإن كان فى
 وقت خاؤه فلا يفسق وإلا فسق وكل ذلك مرجعه العرف اه من العطار
 وغيره (والبول فى قارعة الطريق لأنه إذا لم يكن بهذه الصفة) أى العدالة
 (لم يؤمن أن يتساهل فى رواية مالا أصل له ولهذا رد أمير المؤمنين على
 كرم الله وجهه حديث ابن سنان الأشجعى) وقال بوال على عقبه حسبها
 الميراث لامرأها لها وحديثه هو أنه عليه الصلاة والسلام قضى لبروع
 بنت واشق بمهر مثل نساءها حين مات عنها هلال بن مرة رده على كرم الله
 وجهه وقبله ابن مسعود فقد أخرج الترمذى عن ابن مسعود أنه سئل عن
 رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقاً ولم يدخل بها حتى مات عنها فقال ابن
 مسعود لها صداق نساءها لاوكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث فقام
 معقل بن سنان الأشجعى فقال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بروع
 بنت واشق امرأة منا مثل ما قضيت ففرح بها ابن مسعود وأخرجه أبو داود

من طريقين بسيطين أحدهما مختصر واثنيهما نحو هذا وفيه فقام ناس من أشجع فيهم الجراح وابن سنان فقالوا يا ابن مسعود نحن نشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضاها فينا في بروع بنت واشق وان زوجها هلال بن مرة الأشجعي كما قميت بها ففرح بها عبد الله بن مسعود فرحاً شديداً حين وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الترمذي حديث ابن مسعود حديث حسن صحيح قد روى عنه من غيره وجه والعمل على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم وبه يقول الثوري وأحمد وإسحاق وقال بعض أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم منهم علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر إذا تزوج الرجل امرأة ولم يدخل بها ولم يفرض لها صداقاً حتى مات قال لها الميراث ولا صداق لها وعليها العدة وهو قول الشافعي وقال لو ثبت حديث بروع بنت واشق لكان الحجة فيما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وروى عن الشافعي أنه رجع بمصر عن هذا القول وقال بحديث بروع أنه لأنه كما قال البيهقي جميع روايات هذا الحديث وأسانيدها صحاح وقال ابن المارثبي مثل قول ابن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وبه نقول أنه من التقرير والتحجير

(فصل وبني أن يكون ثقة مأموناً) الثقة هو الذي يجمع بين العدالة والضبط وهو في الأصل مصدر وثق تقول وقعت بفلان ثقة ووثوقاً إذا أتمنته ولكونه في الأصل مصدراً قيل هو وهي وهما وهم وهي ثقة ويجوز تثنيته وجمعه فيقال هما ثقتان وهم وهن ثقات (لا يكون كذاباً ولا ممن يزيد في الحديث ما ليس منه فإن عرف بشيء من ذلك لم يقبل حديثه لأنه لا يؤمن أن يضيف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم يفعله)

(فصل وكذلك يجب أن يكون غير مبتدع يدعو الناس إلى بدعته فإنه لا يؤمن أن يضع الحديث على وفق بدعته وأما إذا لم يدع الناس إلى البدعة فقد قيل إن روايته تقبل) وذلك لأن صاحب الهوى لم يخرج بهواه عن

ملة الإسلام فتدينه بهذا الدين يصدّه عن الكذب لكونه يحترم دينه والكلام في العدل في مذهبه وفيمن لا يتدين بحل الكذب ومن ههنا قبل شهادة أهل الأهواء مطلقاً إلا الخطائية هم من غلاة الروافض تابعون لأبي الخطاب ومن مذهبهم حل الشهادة لمن يحلف عندهم لزعمهم أن المسلم لا يحلف كاذباً وقيل مذهبهم حل الشهادة لأهل جلدتهم فلا تقبل شهادتهم لأجل هاتين التهمتين ولا كذلك الرواية إذ لا شبهة فيه أصلاً وأيضاً تقبل رواية المبتدع غير الداعية لقوله صلى الله عليه وسلم أمرت أن أحكم بالظاهر وظاهر حالهم الصدق ولما في الصحيحين عن سلمة بن الأكوع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إني بشر مثلكم وانكم تخصمون إلى ولعل بعضكم أن يكون ألحن بالحجة فاقضى له على نحو ما اسمع فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار وأيضاً في الصحاح روايات عن المبتدعة فإن محمد بن اسماعيل البخاري روى في صحيحه عن عياد بن يعقوب وقال الإمام أبو بكر ابن اسحاق بن خزيمة حدثنا الصادق في روايته المتهم في دينه عياد بن يعقوب واحتج البخاري بمحمد بن زياد وجريز بن عثمان وقد اشتهر عنهما النصب وقد اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بأبي معاوية محمد بن حازم وعبد الله ابن موسى وقد اشتهر عنهما الغلو (قال الشيخ الامام رحمه الله والصحيح عندي أنها لا تقبل) رواية المبتدع مطلقاً سواء كان داعية أو لا (لأن المبتدع فاسق فلا يجوز أن يقبل خبره) لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهو أي الفاسق بالعرف يعم الكافر والفاسق في عرفنا وهو المؤمن المرتكب الكبيرة وأما قولهم فتدينه بهذا الدين يصدّه عن الكذب إلى آخره فنقوض أولاً بالكافر فإن الكذب محرم في دينهم وتدينهم بدينهم الباطل يصدّهم عن الكذب إذ الكلام في العدل في دينه فينبغي أن يقبل الكافر أيضاً فإن قلت لا ولاية لهم علينا قلت الرواية ليست من باب الولاية وثانياً الحق أن دينه لا يصدّه عن الكذب مطلقاً بل عن الكذب الذي لا يضر هواه وهو الذي عليه وهواه الذي يحرضه على المجادلة والخصومة وهي تقضى إلى

الوضع وأيضاً مذهبهم هو القيام على هواهم وعدالتهم فصلتهم على الهوى والتعصب والغلو فقد اتهم موقعة في شبهة الوضع ومبنى أمر السنة على السنة على الاحتياط وأما حديث أمّرت أن أحكم بالظاهر فقير صحيح في التيسير قال الذهبي وغيره لا أصل له ونقل عن بعض أهل الحديث انه واه وما في الصحيحين عن سلمة بن الأكوع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إني بشر وإنكم تختصمون الحديث فلا يدل إلا على القضاء بحسب ظاهر الحجة لأعلى الرواية بحسب الظاهر فإن قلت يدل بحسب مفهوم الموافقة قلت لا فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يقبل إلا الشهادة بحسب الظاهر ولا يفهم منه الدين عن ظاهره الصلاح وباطنه الفساد وأما تخريج محمد بن اسماعيل البخاري ومسلم ومحمد بن اسحاق فلا حجة فيه فإن المسئلة مختلف فيها فلا يكون زعم أحد الفريقين حجة على الآخر كيف ومثل الامام إمام أئمة الحديث محمد بن سيرين كف الرواية عنهم ويروى عنه أنه قال السنن أصل دينكم فانظروا عن تأخذون دينكم اه وصاحب الهوى لما زعم في زعمه الباطل انه الصواب وأنه الشريعة المحمدية وأن الأمر بالمعروف فرض عنده فلا بد أن يكون داعياً إلى هواه ففرض أنه ليس بداع إلى هواه أما محال وإما مناف للعدالة لا تيانه بمخذور في دينه في زعمه واعلم أن الخلاف في أصحاب البدع الذين لم يبيحوا الكذب وأما الميخون كالكرامية فلا تقبل روايتهم البتة لأنه لما جاز في دينهم على زعمهم الكذب لا يبالون بالارتكاب عليه ومنهم الروافض والخلاة والامامية فإن الكذب فيهم أظهر وأشهر حتى صاروا ضرب المثل في الكذب وهم جوزوا ارتكاب جميع المعاصي حتى الكفر تقية عند معرفتهم غضب من عرف بمذهبهم وسخطه عليهم بل يوجبون المعاصي في هذه الحال فلا أمان منهم أن يكذبوا على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم عند هذه الحال وهم لا يبالون الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي سلم الوصول وتحقيق ذلك المقام أن المستدعة

الذين هم من أهل قبلتنا يصلون بصلاتنا ويأكلون ذبيحتنا قسبان قسم بدعته
جلية وهي البدعة التي لم تكن عن شبهة قوية معتبره شرعاً بحيث لم تكن عذراً شرعاً
لا دنيا ولا أخرى ومنهم المجسمة القائلون بأنه تعالى جسم كالأجسام بدون
أن يصرح بالتزام ما يلزم هذه العقيدة ولكن هذه من لوازمها الكفر فن قال
إن لازم المذهب مذهب أو ادعى أن اللزوم بين قال بتكفير المبتدع وهذا الفريق
اختلفوا فيمن يحرم الكذب من هؤلاء ففريق قبل روايته لما قالوا من تجنيه
الكذب لتدينه وهم الإمام وأتباعه وفريق قال لا يقبل مطلقاً لكفره قياساً
على المسلم الفاسق والكافر الذي لا يصل إلى قبلتنا وفريق آخر لا يقول بكفره
وهؤلاء قبلوا روايته متى كان يحرم الكذب وهؤلاء الذين قبلوا روايته مع
قولهم بكفره سواء في قبول الرواية إذا حرم الكذب وبذلك كان هذا القول
بهذا الاعتبار قول الأكثر وأما الأمدى ومن تبعه والإمام مالك ومن تبعه
ومعظم الحنفية فعلى عدم قبول رواية صاحب البدعة الجليلة مطلقاً سواء قيل
بتكفيره كما يقول القاضيان أو لا كما يقول جمهور أهل السنة بناء على ما هو
الصحيح من أن لازم المذهب ليس بمذهب فالمبتدع الذي يلزم بدعته الكفر
وهو يصل إلى قبلتنا ليس بكافر بهذا الاعتبار كان القول بعدم قبول الرواية
قول الأكثر كما نقله الأمدى ثم قال بقي الكلام على ما هو الحق من هذه الأقوال
ثم قال بعد نقله ما قالوه قال في شرح التقريب للجلال السيوطي نقلاً عن الحافظ
ابن حجر التحقيق أنه لا يرد كل مكفر بدعته لأن كل طائفة تدعى أن مخالفتهما
مبتدعة وقد تبالغ في ذلك فتكفرهم فلو أخذ ذلك على الإطلاق لاستلزم
تكفير جمع الطوائف والمعتمد أن الذي ترد روايته من أنكر أمراً متواتراً
من الشرع معلوماً من الدين بالضرورة أو اعتقد عكسه أما من لم يكن كذلك
وانضم إلى ذلك ضبطه لما يرويه مع ورعه وتقواه فلا مانع من قبوله اهـ ومن
ذلك تعلم أن فريقاً يقول إنه يوجد من أهل البدعة من هو كافر وهم القائلون
بأنه جسم كالأجسام مع أنه يصل إلى قبلتنا ويؤمن بكل ما جاء عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهذا يناقض ما نقل في الشهادات عن العز بن عبد السلام

والروضة عن كتب الشافعية عن جمهور الفقهاء من أصحابهم وغيرهم أنهم لا يكفرون أحداً من أهل القبلة وقد نقل عن الإمام أبي الحسن الأشعري أنه قال عند موته لأصحابه أشهدكم أنني رجعت عن القول بتكفير أحد من أهل القبلة لأنني رأيتهم كلهم يشيرون إلى معبود واحد كذا نقله العطار عن البخاري إذا علمت هذا فنقول منتهى ما تمسك به القائلون برذرواية المبتدعة البدعة الجليلة سواء قيل بكفره أولاً والبدعة غير الجليلة يرجع إلى أنه بذلك صار متهما وأنه متى دعا الناس إلى بدعة لا يؤمن في ذلك أن يضع الحديث على وفقها وكذلك إذا لم يدع صار فاسقاً يأتيناه محذوراً في دينه في زعمه ونقول أولاً إن هذا خلاف ما هو المفروض لأن المفروض أنه يحرم الكذب مطلقاً على الناس كافة وعلى الله وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم خاصة خصوصاً إذا كان يرى الكذب على الله ورسوله كفر لأنه من الكبائر وهو يرى أن ارتكاب الكبيرة كفر وعلى فرض أنه متهم فخايتة أن يكون متهما بأن يضع الحديث الموافق لبدعته والكلام فيما هو أعم ولا نسلم مع اعتقاده ذلك أن يضع حديثاً ويكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم سواء وافق بدعته أو خالفهما لأن المفروض أنه متمسك ببدعته بدليل شرعي وأنه مسلم يعتقد أنه لا حجة في غير كلام الله وكلام رسوله الثابت بطريق التواتر أو الآحاد الصحيحة ثم قال ومن ذلك تعلم أن الحق قبول رواية كل من كان من أهل قبلتنا يصلح بصلاتنا ويؤمن بكل ما جاء به رسولنا مطلقاً متى كان يقول بحرمه الكذب فإن كل من هو كذلك لا يمكن أن يتدع بدعة إلا وهو متأول فيها مستنداً في القول بهما إلى كتاب الله أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم يتأويل رأيه باجتهاده وكل مجتهد مأجور وإن أخطأ أما إذا كان ينكر أمراً متواتراً من الشرع معلوماً من الدين بالضرورة إن اعتقد عكسه كان كافراً قطعاً لأن ذلك ليس محلاً للاجتهاد بل هو مكابرة فيما هو متواتر من الشريعة معلوم من الدين بالضرورة فكان مجاهراً فلا يقبل مطلقاً حرم الكذب أو لم يحرمه وأما البدعة غير الجليلة التي لم

يكن فيها مخالفة لدليل شرعى قاطع واضح كنفى زيادة الصفات فيقبل صاحبها شهادة ورواية وذلك لأن القرآن إنما جاء فيه أنه تعالى عالم قادر وهكذا وأما أنه تعالى عالم بعلم أو قادر بقدره هما نفس الذات أو صفة قائمة بالذات زائدة عليها فالقرآن ساكت عن ذلك فهذه البدعة ليست إنكاراً أمراً واضح قاطع في الشرع فلا توجب الفسق قاله في مسلم الثبوت إلا إن دعا إلى هواه اه من سلم الوصول

(فصل وينبغي أن يكون) الراوى للحديث (غير مدلس) بكسر اللام والمدلس بفتح اللام الحديث الذى وقع فيه التدليس وهو مشتق من الدلس بالتحريك وهو اختلاط الظلام ويطلق أيضاً على الظلمة سمي الحديث المذكور بذلك لاشتراكهما فى الخفاء لأن الظلمة تغطى الأشياء عن البصر وتخفيها عنه ومن أسقط من السند شيئاً فقد غطى عن ذلك الذى أسقطه أى أخفاه وستره وكذا تدليس الشيوخ على ما سيأتى فإن الراوى يغطى الوصف الذى يعرف به الشيخ ويغطى الشيخ بوصفه بغير ما اشتهر به (والتدليس هو أن يروى عن من لم يسمع منه ويوهم أنه سمعه منه) بأن يرويه بلفظ لا يقتضى الاتصال فلا يقول سمعت وحدثنى وأخبرنى بل يقول عن فلان أو أن فلان راوى لنا موهاً بذلك أنه سمعه من رواه عنه وإنما يكون تدليساً إذا كان المدلس قد عاشر الذى روى عنه أو لقيه أو سمع منه ولم يسمع ذلك الذى دلّسه عنه فلا يقبل ممن عرف بذلك إلا ما صرح فيه بالاتصال كسمعت وفى الصحيحين من حديث أهل هذا القسم المصرح فيه بالسماع كثير كالأعمش وقتادة والثورى وما فيها من العنونة ونحوها محمول على السماع عند المخرج من وجه آخر ولو لم نطلع عليه تحسیناً للظن بصاحبى الصحيحين وجعل شيخ الإسلام الذى عاصر الذى روى عنه إرسالاً خفياً وخص التدليس بقسم اللقي وخرج بالمعاصرة وما بعدها ما إذا روى عن من لم يدركه رأساً بلفظ موهم فليس بتدليس على المشهور وهو الصحيح وقال قوم إنه تدليس خدوه بأن يحدث الرجل عن الرجل بما لم يسمع منه بلفظ لا يقتضى تصريحاً بالسماع

وهو ظاهر كلام المصنف قال ابن عبد البر وعليه فما سلم من التدليس أحد لا مالك ولا غيره وهناك شرط آخر وهو أن لا يكون الراوى صحابياً فإن كان صحابياً وروى حديثاً لم يسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم بل من صحابي آخر فيسمى مرسل صحابي ولا يسمى تدليساً تأدباً في حق الصحابة فجملة شروط هذا النوع أعنى تدليس الاسناد شرطان المعاصرة على غير مذهب شيخ الإسلام واللقى مع عدم السماع رأساً أو مع سماع غير هذا الحديث وكونه غير صحابي كما ذكره شيخ الإسلام وما صرح فيه بالاتصال بأن قال راويه حدثني فلان أو سمعته أو نحو ذلك فهو مقبول محتج به وإن كان راويه مشهوراً بالتدليس لأنه صرح بالسماع في هذا بخصوصه والفرض انه ثقة وإذا قيل ذلك ممن اشتهر بالتدليس فمن لم يشتهر به أولى كما روى مالك عن ثور عن ابن عباس فان مالكا لم يلق ثوراً وإنما روى عن عكرمة فاذا روى عنه بالسماع قبل وكان محتجاً به وحمل على سماعه منه وإن لم نطلع عليه فاذا روى عنه بالنعنة ونحوها لم يقبل إلا ممن التزم تخرج الصحيح كالبخاري ونحوه وحمل أيضاً على ثبوت السماع من طريق آخر عند ذلك المخرج ولذا وقع في الصحيحين من ذلك وإنما أثر هذا الطريق على طريق التصريح بالسماع لكونه على شرطها دون غيرهما والتفصيل المذكور هو مذهب أكثر الفقهاء والمحدثين والأصوليين وهو قول الشافعي ويحيى بن معين وابن المديني وصححه الخطيب وابن الصلاح وقيل مردود مطلقاً بين الاتصال أم لا كان التدليس عن ثقة أو عن غيره ندر أم لا حكاه ابن الصلاح عن فريق من الفقهاء والمحدثين إذ التدليس جرح في ذاته لما فيه من التهمة والنشر. وقيل مقبول مطلقاً كالمُرسل عند من يحتج به اهـ والقسم الثاني تدليس الشيوخ وهو ما ذكره بقوله (أو يروى عن رجل يعرف بنسب أو اسم فيعدل عن ذلك إلى ما لا يعرف به من اسمائه) ولم يشتهر أى من كنية أو لقب أو نسبة إلى قبيلة أو بلد أو صنعة أو نحو ذلك يوم أنهم غير ذلك الرجل المعروف كقول أبي بكر بن مجاهد المقرئ حدثنا عبد الله يريد به عبد الله بن أبي داود السجستاني قال

ابن الصلاح وفيه تضييع للروى عنه قال العراقي وللهروى أيضا لأنه قد لا يفظن له فيحكم عليه بالجهالة وكرهه هذا القسم أخف مما قبله ويختلف الحال في كراهته باختلاف الغرض الحامل عليه فان كان لضعف الروى عنه فيدلّسه حتى لا تظهر روايته عن الضعفاء حرم ومن التدليس تدليس التسوية بأن يسقط ضعيفا بين شيخيه الثقتين فيستوى الاسناد كله ثقات وهو شر التدليس لأن الثقة قد لا يكون معروفا بالتدليس ويجده الواقف على الحديث قد روى عن ثقة آخر فيحكم له بالصحة وفيه غرور شديد وكان بقية ابن الوليد أفعّل الناس له وجعل العراقي هذا قسما مستقلا وجعله ابن حجر من تدليس الاسناد وسمى تدليس التسوية لأنه يسوى فيه بين الثقة وغيره وسماه ابن القطان تسوية بدون لفظ تدليس ومن اتدليس إعطاء شخص اسم شخص آخر تشبيها ذكره ابن السبكي في جمع الجوامع قال كقولنا أخبرنا عبد الله الحافظ يعني الذهبي تشبيها بالبيهقي حيث يقول ذلك يعني به الحاكم وكذا إيهام اللقي والرحلة كحدثنا من وراء النهر يوم أنه جيحون ويريد نهر بغداد أو نهر الجيزة بمصر وليس ذلك بجرح قطعاً لأن ذلك من المعارض قاله الأمدى وابن دقيق العيد وما عدا ذلك من أنواع التدليس فمكروه ولذا قال المصنف وقال كثير من أهل العلم يكره ذلك إلا أنه لا يقدح ذلك في روايته وهو قول بعض أصحابنا لأنه لم يصرح بكذب ومن الناس من قال يرد حديثه لأن في الإيهام عن من لم يسمع منه توهيم مالا أصل له فهو كالمصرح بالكذب وفي العدول عن الاسم المشهور إلى غيره تقرير بالرواية عن لعله غير مرضى فوجب التوقف عن حديثه وفي نيل الأمانى على مقدمة القسطلاني اختلفوا في قبول المدلس وعدمه وأن التدليس جرح أو لا فالأصح أنه ليس بجرح مطلقاً فيقبل وقيل جرح وإن كان يعتقد هو أنه ثقة لجواز أن يعرف غيره من جرحه مالا يعرفه هو وقيل إن فعله لضعفه فجرح أو لا ختلافهم في قبول روايته فلا كان لصغر سنه عن المدلس أو كبره عنه يسيرا أو كثيرا وتأخر موته حتى شاركه في الأخذ عنه من هو دونه فالأمر سهل وكذا:

إن كان لغرض إيهام كثرة الشيوخ بأن يروى عن الشيخ الواحد في موضع بصفة وفي آخر بأخرى يوهم أنه غيره اه وفيه أيضا وضم التدليس بأنواعه أكثر العلماء حتى بالغ شعبة في ذمه فقال التدليس أخو الكذب ولأن أزني أحب إلى من أن أدلس قال ابن الصلاح وهذا منه محمول على المبالغة في الزجر عنه اه قلت ولا مانع من أن يكون أراد أن ضرر الزنا قاصر على نفسه والتدليس يتعدى ضرره للامة لما فيه من النش وإيهام الحق باطلا وعكسه وربما ترتب على ذلك رفض سنة وترويج بدعة وقد وقع التدليس أيضا للدارة والخوف كما روى عن يونس بن عبيد قال سألت الحسن البصري قلت يا أبا سعيد إنك تقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنك لم تدركه فقال يا ابن أخي سألتني عن شيء ما سألتني عنه أحد قبلك ولولا منزلتك مني ما أخبرتك إني في زمان كما ترى - وكان في زمن الحجاج - كل شيء سمعته عن علي أقول فيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو عن علي بن أبي طالب غير أني في زمان لا أستطيع أن أذكر عليا والظاهر أن هذا لاحرمته فيه وإن كان فيه كراهة خفيفة جداً لاسيما من مثل الحسن ممن لا يروى إلا حسنا ولا يفعل إلا حسناً فائدتان الأولى يثبت التدليس بمرة واحدة كما جزم به الشافعي إذ قال من عرف بالتدليس مرة لا يقبل منه ما يقبل من أهل النصيحة في الصدق حتى يقول حدثني أو سمعت الثانية استدلل على أن التدليس غير حرام بما أخرجه ابن عدي عن البراء قال لم يكن فينا فارس يوم بدر غير المقداد قال ابن عساكر قوله فينا يعني المسلمين لأن البراء لم يشهد بدرا أفاده في التقريب اه ويستدل له أيضا بقول أبي بكر لما سأله عن النبي صلى الله عليه وسلم في طريق هجرتهما إلى المدينة وهو راكب معه هذا رجل يهديني الطريق ويستأنس له بقول إبراهيم عليه السلام في سارة هذه أختي وغير ذلك اه من نيل الأمانى (فصل ويجب أن يكون) الراوى (ضابطا حال الرواية) الضبط قسمان ضبط صدر وهو يحفظ ما سمعه بحيث يتمكن من استحضاره متى شاء وهو صيانتة عنده منذ سمع فيه وصححه إلى أن يؤدي ولا يدفعه إلى من

يمكن أن يغير فيه وحل هذا في كتاب لم يشتهر ولم يضبط أما ما كان كذلك كالبخارى ومسلم فلا يشترط صيانة ما سمع فيه عنده حتى يؤدي منه بل الشرط أن يروى من أصل شيخه أو فرع مقابل عليه أو فرع مقابل على الفرع كما أفاد في بعض حواشي شيخ الاسلام والتقييد بشيخه في مثل ما ذكر ليس بلازم لضبط تلك الكتب في ذاتها فالمدار على كون النسخة مصححة على أي شيخ أو مقابلة بأي فرع صحيح والضبط مراتب ثلاثة عليا ووسطى ودنيا ففي الصحيح يشترط الضبط التام والحسن لذاته يشترط فيه مسمى الضبط فقط والضبط التام هو ما لا يختل فلا يقال في صاحبه انه يضبط تارة ولا يضبط أخرى ويعرف ضبط الراوى بموافقة الثقات المتقنين الضابطين إذا اعتبر حديثه بحديثهم فإن وافقهم في روايتهم غالباً ولو من حيث المعنى فضابط ولا تضر المخالفة النادرة فإن كثرت اختل الضبط ولم يحتاج به في حديث اه (خلا لما يرويه) تحصيل صدر أو كتاب فأما إذا كان مختلفاً لم يقبل خبره فإن كان له حال غفلة وحال تيقظ فما يرويه في حال تيقظه مقبول وإن روى الراوى عنه حديثاً ولم يعلم أنه رواه في حال التيقظ أو الغفلة لم يعمل به

(باب القول في الجرح والتعديل) لا خفاء في ميسر الحاجة إلى بيان الجرح والتعديل ليعلم أنه ينبغي الأخذ عنه من غيره وحقيقة الجرح بفتح الجيم هو القطع في الجسم الحيواني بحديد أو ما قام مقامه والجرح بالضم أثر الجرح بالفتح وهو الموضع المقطوع من الجسم ثم استعمله المحدثون والفقهاء فيما يقابل التزكية والتعديل مجاز لأنه تأثير في الدين والغرض كما أن تأثير الجرح تأثير في الجسم والجرح أن ينسب إلى الشخص ما يرد قوله لأجله من قبيح ممصية كبيرة أو صغيرة أو ارتكاب دينئة وبالجملة هو أن ينسب إليه ما يخل بالعدالة التي هي شرط قبول الرواية والتعديل أن ينسب إلى الشخص ما يصح قبول روايته من أجله شرعاً وذلك أن ينسبه إلى الخير والعفة والصيانة والمروءة والتدين بفعل الواجبات وترك المحرمات ولدلالة هذه الأحوال على تحرى الصدق ومجانبة الكذب ويشترط في الجرح

والمعدل العلم والتقوى والورع والصدق والتجنب عن التعصب ومعرفة أسباب الجرح والتزكية ومن ليس كذلك لا يقبل منه الجرح ولا التزكية وقال التاج السبكي من لا يكون عالماً بأسبابها لا يقبلان منه بإطلاق ولا تقييد وفي فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت لا بد للزكي أن يكون عدلاً عارفاً بأسباب الجرح والتعديل وأن يكون منصفاً ناصحاً لا أن يكون متعصباً ومعجباً بنفسه فإنه لا اعتداد بقول المتعصب كما قدح الدارقطني في الامام أبي حنيفة بأنه ضعيف في الحديث وأى شناعة فوق هذا فإنه إمام ورع تقي خائف من الله وله كرامات شهيرة فبأى شيء تطرق إليه الضعف فتارة يقولون إنه كان مشتغلاً بالفقه أنظر بالانصاف أى قبح فيما قالوه بل الفقيه أولى بأن يأخذ الحديث منه وتارة يقولون إنه لم يلق أئمة الحديث إنما أخذ ما أخذ عن حماد وهذا أيضاً باطل فإنه روى عن كثير من الأئمة كالامام محمد الباقر والأعمش وغيرهما مع أن حماداً كان وعاء للعلم فالأخذ منه أغناه عن الأخذ من غيره وهذا أيضاً آية علم ورعه وكمال تقواه وعلمه فإنه لم يكثُر الأساندة لئلا تتكثُر الحقوق فيخاف عجزه عن إيفائها وتارة يقولون إنه من أصحاب القياس والرأى وكان لا يعمل بالحديث حتى وضع أبو بكر بن أبى شيبة باباً للرد عليه وترجمه يباب الرد على أبى حنيفة وهذا أيضاً من التعصب كيف وقد قبل المراسيل وقال ما جاء من رسول الله صلى الله عليه وسلم فبالعين والرأس وما جاء عن أصحابه فلا أتركه ولم يخص بالقياس عام خبر الواحد فضلاً عن عام الكتاب ولم يعمل بالاخالة والمصالح المرسلة والعجب أنهم طعنوا في هذا الامام مع قبولهم الامام الشافعى رحمه الله وقد قال في أقوال الصحابة كيف أتمسك بقول من لو كنت في عصره لحاججته ورد المراسيل وخصص عام الكتاب بالقياس وعمل بالاخالة وهل هذا إلا بهت من هؤلاء الطاعنين والحق أن الأقوال التي صدرت عنهم في حق هذا الامام الهام كلها صدرت من التعصب لا يستحق أن يلتفت إليها ولا ينطقى نور الله بأفواههم فاحفظ انتهى وفي تنوير الصحيفة في مناقب الإمام أبى حنيفة لا تختل بكلام الخطيب فإن عنده

الصنية الزائدة على جماعة من العلماء كأبي حنيفة وأحمد وبعض أصحابه وتحامل عليهم بكل وجه وصنف فيه بعضهم السهم المصيب في كبد الخطيب وأما ابن الجوزي فقد تابع الخطيب وقد عجب سبطه منه حيث قال في مرآة الزمان وليس العجب من الخطيب فإنه طعن في جماعة من العلماء وإنما العجب من الجد كيف سلك أسلوبه وجاء بما هو أعظم منه اه من الرفع والتكميل للشيخ عبدالحى الكنوى أقول للشيخ عبد القادر القرشى رسالة سماها الدرر المنيفة في الرد على ابن أبي شيبة فيما أورده على أبي حنيفة في باب من مصنفه وللعلامة قاسم الحافظ تصنيف في هذا الصدد بحيث يكون علقما في حلوق المتسرعين ويرجعهم إلى صوب صوابهم سماه الأجوبة المنيفة عن اعتراضات ابن أبي شيبة على أبي حنيفة وهناك تصنيف آخر في الرد على الخطيب اسمه تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب للشيخ محمد زاهد الكوشى أجاد فيه كل الاجادة وله أيضا النكت الطريفة في ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة وفيها التحقيق الباهر والبيان الشافى في الظاهر وهى مطبوعة (وجملته أن الراوى لا يخلو إما أن يكون معلوم العدالة أو معلوم الفسق أو مجهول الحال) أى لا يعلم فسقه ولا عدالته (فان كانت عدالته معلومة كالصحابه رضى الله عنهم) فإن الذى عليه سلف الأمة وجمهور الخلف أن الصحابة رضى الله تعالى عنهم عدالتهم ثابتة بتعديل الله لهم وإخباره عن طهارتهم واختياره لهم فمن ذلك قوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس وقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا أى أمة عدولا وهذا التفسير مروي مرفوعا برواية أحمد والترمذى والنسائى والحاكم وقوله لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما فى قلوبهم وقوله تعالى والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه وقوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وقوله للفقراء الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون إلى قوله إنك رؤوف رحيم فى آيات كثيرة يطول

ذكرها وأحاديث مشهورة يكثر تعدادها وجميع ذلك يقتضى القطع بتعديلهم ولا يحتاج أحد منهم مع تعديل الله تعالى لهم إلى تعديل أحد من الخلق على أنه لو لم يرد من الله ورسوله فيهم بشيء مما ذكرنا إلا من حيث الحال التي كانوا عليها من الهجرة والجهاد ونصرة الاسلام وبذل المهج والأموال وقتل الآباء والأبناء والمناصرة في الدين وقوة الإيمان واليقين القطع على تعديلهم والاعتقاد بنزاهتهم وأنهم كافة أفضل من جميع الخلق بعدهم والمعدلين الذين يجيئون من بعدهم هذا مذهب كافة العلماء ورى الخطيب بسنده إلى أبي زرعة الرازى قال إذا رأيت الرجل ينتقص أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعلم أنه زنديق وذلك أن الرسول حق والقرآن حق وكل ما جاء به حق وإنما أدى إلينا ذلك كله الصحابة وهؤلاء يريدون أن يجرحوا شهودنا ليطلوا الكتاب والسنة والجرح بهم أولى وهم زنادقة انتهى والأحاديث الواردة في تفضيل الصحابة كثيرة من أدلها على المقصود ما رواه الترمذى وابن حبان في صحيحه من حديث عبد الله بن منفل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله الله في أصحابى لا تتخذوهم غرضا فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضى أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه وقال أبو محمد بن حزم الصحابة كلهم من أهل الجنة قطعاً قال الله تعالى لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى وقال تعالى إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون ثبت أن الجميع من أهل الجنة وأنه لا يدخل أحد منهم النار لأنهم المخاطبون بالآية السابقة فإن التقييد بالانفاق والقتال يخرج من لم يتصف بذلك وكذلك التقييد بالاحسان في الآية السابقة وهى قوله تعالى والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان الآية يخرج من لم يتصف بذلك وهى من أصرح ما ورد في المقصود فالجواب عن ذلك أن التقييدات المذكورة خرجت مخرج الغالب وإلا فالمراد ومن اتصف بالانفاق بالفعل أو بالقوة

كذا في الاصابة (وأفاضل التابعين كالحسن) البصرى هو أبو سعيد الحسن ابن أبي الحسن بشار البصرى كان من سادات التابعين وكبرائهم وجمع من كل من علم وزهد وورع وعبادة وأبوه مولى زيد بن ثابت الأنصارى وأمه خير مولاة أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم وربما غابت في حاجة فيبكي فتعطيه أم سلمة رضى الله عنها ثديها تهله به إلى أن تجيء أمه فدر عليه ثديها فشر به فيرون أن تلك الحكمة والفصاحة من بركة ذلك ومولده لسنتين بقيتا من خلافة عمر بن الخطاب رضى الله بالمدينة وتوفى بالبصرة مستهل رجب سنة عشر ومائة رضى الله كانت جنازته مشهورة كذا في خلكان وفى الخلاصة الحسن بن الحسن البصرى مولى أم سلمة والربيع بنت النضر وزيد بن ثابت أبو سعيد الإمام أحد أئمة الهدى والسنة رضى بالقدر ولا يصح عن جندى بن عبد الله وأنس وعبد الرحمن بن سمرة ومعقل بن يسار وأبي بكره وسمرة قال سعيد لم يسع عنه وأرسل عن خلق من الصحابة وروى عنه أيوب وحديد ويونس وقتادة ومطر الوراق وخلائق قال ابن سعد كان عالما جامعاً رفيعا ثقة مأمونا عابدا ناسكا كثير العلم فصيحا جميلا وسيما ما أرسله فليس بحجة وكان الحسن شجاعا من أشجع أهل زمانه وكان عرض زنده شبرا قال ابن عليه مات سنة عشر ومائة قيل ولد سنة إحدى وعشرين لسنتين بقيتا من خلافة عمر قال أبو زرعة كل شيء قال الحسن قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وجدت له أصلا مليا خلا أربعة أحاديث اه (وعطاء) بن أبي رباح القرشى مولاهم أبو محمد الجندى اليماني نزيل مكة وأحد الفقهاء والأئمة وهو معدود من كبار التابعين عن عثمان وعفان بن اسيد مرسلا وعن أسامة بن يزيد وعائشة وأبي هريرة وأم سلمة وعروة بن الزبير وطائفة وعنه أيوب وحبيب بن أبي ثابت وجعفر بن محمد وجريز بن أبي حازم وابن جريج وخلق قال ابن سعد كان ثقة عالما كثير الحديث انتهت إليه الفتوى بمكة وقال أبو حنيفة ما لقيت أفضل من عطاء وقال ابن عباس وقد سئل عن شيء يا أهل مكة تجتمعون على وعندكم عطاء وقيل انه حج أكثر

من سبعين حجة قال حماد بن سلمة مات عطاء سنة أربع عشرة ومائة (والشعبي) هو عامر بن شراحيل الحميري الشعبي أبو عمرو الكوفي الإمام العلم ولد لست سنين خلت من خلافة عمرو وقد روى عنه وعن علي وابن مسعود ولم يسمع منهم وعن أبي هريرة وعائشة وجريروا بن عباس وخلق قال أدركت خمسائه من الصحابة وعنه ابن سيرين والأعشى وشعبة وجابر الجعفي وخلق قال أبو مجلز ما رأيت فيهم أفقه من الشعبي وقال العجلي مرسل الشعبي صحيح وقال ابن عينة كانت الناس تقول ابن عباس في زمانه والشعبي في زمانه قال الشعبي ما كتبت سوداء في بيضاء قال يحيى بن بكير توفي سنة ثلاث ومائة وقال اسحاق بن منصور عن يحيى بن معين وأبو زرعة وغير واحد الشعبي ثقة وقال ابن أبي خيثمة عن يحيى إذا حدث الشعبي عن رجل فسماه فهو ثقة يحتاج بحديثه وكان قاضيا لعمر بن عبد العزيزاه من الخلاصة وتعليقاتها (والنخعي) هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي أبو عمران الفقيه الكوفي وهو تابعي جليل يرسل كثيرا عن علقمة وهمام بن الحارث والأسود بن يزيد وأبي عبيدة بن عبد الله ومسروق عن عائشة في (د س ق) وخلق وعنه الحكم ومنصور الأعشى وابن عوف وزيند وخلق وكان لا يتكلم إلا إذا سئل قال مغيرة كنا نهاب إبراهيم كإهاب الأمير وقال الأعشى كان يتوقى الشهرة ولا يجلس إلى الاسطوانة وقيل إنه لم يسمع من عائشة قال أبو نعيم مات سنة ست وتسعين وقال عمرو بن علي سنة خمس آخر السنة وولد سنة خمسين وقيل سنة سبع وأربعون قال يحيى بن معين مراسيل إبراهيم أحب إلى من مراسيل الشعبي قال الشعبي ما ترك إبراهيم بعده أعلم منه قال أبو بكر بن شعيب بن الحجاب ولا الحسن ولا ابن سيرين ولا من أهل البصرة ولا من أهل الكوفة ولا من أهل الحجاز وفي رواية ولا بالشام اه (وأجلاء الأئمة كالك) بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث الأصبحي أبو عبد الله المدني وهو من تابع التابعين أحد أئمة الاسلام وإمام دار الهجرة أخذ عن نافع والمقبري ونعيم بن عبد الله وابن المنكدر ومحمد بن يحيى بن حبان

واسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة وأيوب وزيد بن أسلم وخلق وعنه من
 الشيوخ الزهري ويحيى الأنصاري وعمن مات قبله ابن جريج وشعبة والثوري
 وخلق وابن عينة والقطان وابن وهب وخلائق آخرهم موتاً أبو حذافة
 السهمي قال الشافعي مالك حجة الله تعالى على خلقه قال ابن مهدي ما رأيت
 أحداً أتم عقلاً ولا أسد تقوى من مالك وقال ابن المديني له نحو ألف
 حديث وقال البخاري أصح الأسانيد مالك عن نافع عن ابن عمر ولد سنة
 ثلاث وتسعين وحمل به ثلاث سنين وتوفي سنة تسع وسبعين ومائة ودفن
 بالبقيع اهـ (وسفيان) الثوري وابن عينة أما سفيان الثوري فهو سفيان بن
 سعيد بن مسروق بن حبيب بن رافع بن عبد الله بن موهب بن منقذ بن
 نصر بن الحكم بن الحارث بن مالك بن ملكان بن ثور بن عبد مناة بن
 اد بن طابخة على الصحيح وقيل هو من ثور همدان الثوري أبو عبد الله الكوفي
 أحد الأئمة الأعلام وهو من تابع التابعين أخذ عن زياد بن علفة وحبيب
 ابن أبي ثابت والأسود بن قيس وحماد بن أبي سليمان وزيد بن أسلم وخلائق
 وعنه الأعمش، وعجلان من شيوخه وشعبة ومالك من أقرانه وابن المبارك
 ويحيى القطان وابن مهدي وخلق قيل روى عنه عشرون ألفاً قال ابن المبارك
 ما كتبت عن أفضل من سفيان قال العجلي كان لا يسمع شيئاً إلا حفظه قال
 الخطيب كان الثوري إماماً من أئمة المسلمين وعلماً من أعلام الدين مجتمعاً على
 إمامته مع الاتقان والضبط والحفظ والمعرفة والزهد والورع توفي بالبصرة
 سنة إحدى وستين ومائة ومولده سنة سبع وسبعين قال القعقاع بن حكيم
 كنت عند المهدي وأتى سفيان الثوري فلبادخل عليه سلم تسليم العامة ولم يسلم
 بالخلافة والربيع قائم على رأسه متكئاً على سيفه يرقب أمره فأقبل عليه
 المهدي بوجه طلق وقال له ياسفيان تفر منا ههنا وههنا وتظن أننا لو أردناك
 بسوء لم نقدر عليك فقد قدرنا عليك الآن فما تخشى أن نحكم فيك بهواناً فقال
 سفيان ان تحكم في يحكم فيك ملك قادر يفرق بين الحق والباطل فقال له الربيع يا أمير
 المؤمنين ألهذا الجاهل أن يستقبلك بمثل هذا الكلام إذن أن أضرب عنقه

فقال له المهدي اسكت ويلك وهل يريد هذا وأمثاله الا أن نقتلهم فنشقي
بسعادتهم اكتبوا عهده على قضاء الكوفة على أن لا يعترض عليه في حكم
فكتب عهده ودفع اليه فأخذه وخرج فرمى به في دجلة وهرب فطلب في كل
بلد فلم يوجد اه وأما الثاني فهو سفيان بن عيينة بن أبي عمران الهلالي مولاهم
أبو محمد الأعور الكوفي أحد أئمة الإسلام وهو من تابع التابعين أخذ عن عمرو
ابن دينار والزهرى وزيد بن أسلم وصفوان بن سليم وخلق كثير وعنه شعبة
ومسمر بن شيوخه وابن المبارك من أقرانه وأحمد وإسحاق وابن معين
وابن المديني وأمم قال العجبي هو أثبتهم في الزهرى كان حديثه نحو سبعة
آلاف وقال ابن عيينة سمعت من عمرو بن دينار ما لبث نوح في قومه وقال
ابن وهب ما رأيت أعلم بكتاب الله من ابن عيينة وقال الشافعي لولا مالك
وابن عيينة لذهب علم الحجاز مات سنة ثمان وتسعين ومائة ومولده سنة سبع
ومائة اه (وأبى حنيفة) هو النعمان بن ثابت بن زوطى الكوفي كذا نسبه
الصنعاني وصاحب القاموس وذكر صاحب الكافي أنه نعمان بن ثابت بن
طاوس بن هرم ملك بني شيان وقيل ان جده زوطاً من أهل كابل أو بابل
كان مملوكاً لبني شيم الله بن ثعلبة فأعتق فولد أبو ثابت على الإسلام والأصح
أنه من الأحرار ما وقع عليه الرق قط في جميع الأعصار كما هو منقول عن
إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة رأى أبو حنيفة أنس بن مالك وسمع عطاء
ابن أبي رباح وأبا إسحاق السبيعي ومحارب بن دثار والهيثم بن حبيب
المراف وقيس بن مسلم ومحمد بن المنكدر ونافعاً مولى عبد الله بن عمرو
وهشام بن عروة ويزيد الفقير وغيرهم وروى عنه عبد الله بن المبارك ووكيع
ابن الجراح ويزيد بن هارون وأبو يوسف القاضي ومحمد بن الحسن وعمرو
ابن محمد العبقرى وغيرهم وكان في زمانه أربعة من الصحابة أنس بن مالك
وعبد الله بن أبي أوفى وسهل بن سعد وأبو الطفيل واختلف العلماء في كون
الامام أبي حنيفة تابعياً بعد ما اتفقوا على أنه أدرك زمن الصحابة فمنهم من
نفاه وجمع من الثقات أثبتوه فقال شيخ الإسلام أبو عبد الله الذهبي في الكاشف

النعمان بن ثابت بن روطا الإمام أبو حنيفة رأى أنسا رضى الله عنه وسمع عطاء والأعرج وعكرمة وعنه أبو يوسف ومحمد أفردت سيرته في جزء انتهى وفي تبليض الصحيفة فتيارفعت إلى الشيخ ولى الدين العراقي هل روى أبو حنيفة عن أحد من الصحابة وهل يمدى التابعين فأجاب بما نصه الإمام أبو حنيفة لم يصح له رواية عن أحد من الصحابة وقد رأى أنس بن مالك غن يكتفى في التابعين بمجرد رؤية الصحابي يجعله تابعيا وفيه أيضا رفع هذا السؤال إلى الحافظ ابن حجر فأجاب بما نصه أدرك أبو حنيفة جماعة من الصحابة لأنه ولد بالكوفة سنة ثمانين من الهجرة وبها يومئذ عبدالله بن أبي أوفى فانه مات بعد ذلك وبالبصرة يومئذ أنس وقد أورد ابن سعد مالا بأس به أن أبا حنيفة رأى أنسا وكان غير هذين من الصحابة بعده من البلاد أحياء وقد جمع بعضهم جزءا فيما ورد من رواية أبي حنيفة عن الصحابة ولكن لا يخلو إسناده من ضعف والمعتمد على إدراكه ما تقدم وعلى رؤيته لبعض الصحابة ما أورده ابن سعد في الطبقات فهو بهذا الاعتبار من طبقة التابعين ولم يثبت ذلك لأحد من أئمة الأعصار المعاصرين له كالأوزاعي بالشام والحماديين بالبصرة والثوري بالكوفة ومسلم بن خالد الزنجي بمكة والليث بن سعد بمصر انتهى وروى الخطيب البغدادي عن عبدالله بن المبارك قال لولا أن الله أعانني بأبي حنيفة وسفيان الثوري لكنت كسائر الناس وروى عن الشافعي قال قيل لمالك هل رأيت أبا حنيفة قال نعم رأيت رجلا لو كلمك في هذه السارية أن يجعلها ذهبا لقام بحجته وروى محمد بن سعد الكاتب قال سمعت عبدالله بن داود الجويني يقول يجب على أهل الإسلام أن يدعوا لأبي حنيفة في صلاتهم وذكر حفظه عليهم السنن والآثار وروى عن محمد بن أحمد البليخي قال سمعت شداد بن حكيم يقول ما رأيت أعلم من أبي حنيفة وروى عن اسماعيل بن محمد الفارسي قال سمعت مكى بن إبراهيم ذكر أبا حنيفة فقال كان أعلم أهل الأرض في زمانه وروى عن يحيى بن معين قال سمعت يحيى بن سعيد القطان يقول ما سمعنا أحسن من رأى أبي حنيفة وقد أخذنا بأكثر أقواله وعن حرمله قال سمعت الشافعي يقول من أراد أن

يتبحر في الفقه فهو عيال على أبي حنيفة والخاصل أنه قد صنف جمع من العلماء كتباً نفيسة في فضائله وفواضله وما ذكرته قطرة من بحر توفى أبو حنيفة رحمه الله سنة خمسين ومائة (والشافعي) هو أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف بن قصي القرشي المطلب الشافعي الحجازي المكي بن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم يلتقي معه في عبد مناف وقد أكثر العلماء رحمهم الله في المصنفات في مناقب الشافعي وأحواله من المتقدمين والمتأخرين أخذ عن مالك وإبراهيم بن سعد وابن عينة ومحمد بن علي بن شافع وخلق وعنه أبو بكر الحميدي وأحمد بن حنبل والبويطي وأبو ثور وحرمة وطائفة حفظ القرآن وهو ابن سبع والموطأ وهو ابن عشر سنين وكان الشافعي رحمه الله كثير المناقب جم المفاخر منقطع القرنين اجتمعت فيه من العلوم بكتاب الله وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وكلام الصحابة رضي الله عنهم وآثارهم واختلاف أقاويل العلماء وغير ذلك من معرفة كلام العرب واللغة والعربية والشعر — حتى ان الأصمعي مع جلالة قدره في هذا الشأن قرأ عليه أشعار الهذليين — ما لم يجتمع في غيره حتى قال أحمد بن حنبل رضي الله عنه ما عرفت ناسخ الحديث من منسوخه حتى جالست الشافعي وقال أبو عبيدة القاسم بن سلام ما رأيت رجلاً قط أكمل من الشافعي وقال عبد الله بن حنبل قلت لأبي أي رجل كان الشافعي فاني سمعتك تكثر من الدعاء له فقال يا بني كان الشافعي كالشمس للدين والعالمة هل لذين من خلف أو عنها من غرض وقال أحمد بن حنبل ما بت منذ ثلاثين سنة إلا وأنا أدعو للشافعي وأستغفر له ومن دعاء الإمام الشافعي اللهم يالطيف أسألك اللطف فيما جرت به المقادير وهو مشهور بين العلماء بالإجابة وانه مجرب وفضائله أكثر من أن تعدو مولده سنة خمسين ومائة وقيل إنه ولد في اليوم الذي توفى فيه أبو حنيفة وكانت ولادته بمدينة غزة وقيل بعسقلان وقيل باليمن والأول أصح وتوفى يوم الجمعة آخر يوم من رجب سنة أربع ومائتين ودفن بعد العصر من يومه بالقرافة

الصغرى وقبره يزار (واحمد) هو الإمام أبو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل
ابن هلال بن أسد بن إدريس بن عبد الله الشيباني المروزي الأصل ثم البغدادى
الفقيه العلم الحافظ الحجة كان إمام المحدثين صنف كتابه المسند وجمع فيه من
الحديث ما لم يتفق لغيره وقليل إنه كان يحفظ الف الف حديث ولد سنة أربع
وستين ومائة أخذ عن هشيم وأبراهيم بن سعد وجريز وعمرو بن عبيد ويحيى بن
أبي زائدة وعبد الرزاق وابن علية والوليد بن مسلم ووكيع وابن مهدي والقطان
وابن عيينة وغندر وعفان وخلائق وعنه البخارى ومسلم، وابو داود والشافعى
وابن مهدي والأشود بن عامر ويزيد بن عامر من شيوخه وابن معين وابن
المدين والكوسج والأثرم وأبو زرعة وخلق آخرهم مولانا أبو القاسم البغوى
قال الشافعى خرجت من بغداد وما خلفت بها افتقه ولا أروع ولا أزهد من
أحمد بن حنبل وقد أفردت ترجمته بالتصنيف توفي سنة إحدى وأربعين ومائتين
رحمه الله تعالى ورضى عنه (واسحاق بن إبراهيم) بن محمد بن إبراهيم بن عبد الله
ابن مطر الحنظلى أبو يعقوب المعروف بابن راهوية بفتح الراء وبعد الألف هاء
ساكنة ثم واو مفتوحة وبعدها ياء مشناة من تحتها ساكنة وبعدها هاء
ساكنة لقب أبيه أبو الحسن إبراهيم وإنما لقب بذلك لأنه ولد في طريق مكة
والطريق بالفارسية راه وويه معناه وجد فكانه وجد في الطريق وقليل فيه
أيضا راهوية بضم الهاء وسكون الواو وفتح الياء ولد سنة إحدى وستين
ومائة أخذ عن معتمر بن سليمان والدار وروى وابن عيينة وبقية وابن علية
وخلق بالحجاز والشام والعراق وخراسان وعنه البخارى ومسلم وابو داود
والترمذى والنسائى وقال ثقة مأمون أحد الأئمة وقال أحمد لا أعلم لإسحاق
نظير اسحق عندنا من أئمة المسلمين وإذا حدثك أبو يعقوب أمير المؤمنين
فتمسك وقال الحفاف أملى علينا إسحق أحد عشر ألف حديث من حفظه
ثم قرأها يعنى في كتابه فما زاد ولا نقص وقال إبراهيم بن ابى طالب أملى
إسحق المسند من حفظه قال البخارى توفي سنة ثمان وثلاثين ومائتين ليلة
النصف من شعبان عن ٧٧ سنة (ومن جرى مجراهم وجب قبول خبره

ولم يجب البحث عن عدالته (فقد ورد خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وهؤلاء وأمثالهم اشتهرت عدالتهم بين أهل العلم وشاع الثناء عليهم فيكتفى بها ولا يحتاج مع ذلك إلى تعديل ينص عليها قال ابن الصلاح وهذا هو الصحيح في مذهب الجمهور وعليه الاعتقاد في أصول الفقه ومن أهل الحديث الخطيب اهـ وقد سئل أحمد بن حنبل عن اسحق بن راهويه فقال مثل اسحق يسئل عنه؟ وسئل ابن معين عن أبي عبيدة فقال أمثلي يسأل عن أبي عبيدة أبو عبيدة يسأل عن الناس وقال القاضي أبو بكر الباقلاني الشاهد والمخبر إنما يحتاجان إلى الزكية إذا لم يكونا مشهودا لهما بالعدالة والرضا وكان أمرهما مشكلا وملتبسا ويجوز فيها العدالة وغيرها قال والدليل على ذلك أن العلم بظهور سرهما واشتهار عدالتهما أقرى في النفوس من تعديل واحد واثنين يجوز عليها الكذب والمحابة، بن طبقات الشافعية للشيخ عبد الوهاب السبكي ينبئ لك أيها المسترشد أن نسلك سبيل الأدب مع الأئمة الماضين، أن لا تنظر إلى كلام بعضهم في بعض إلا إذا أتى ببرهان واضح ثم إن آثرت على التأويل وتحسين الظن فدونك وإلا نرب صفحا عما جرى بين الماضين وإياك ثم إياك أن تصنى إلى ما اتفق بين أبي حنيفة وسفيان الثوري أو بين مالك وابن أبي ذئب أو بين أحمد والحارث المحاسبى وهلم جرا إلى زمان العز بن عبد السلام والتقى بن الصلاح فانك إن اشتغلت بذلك خفت عليك الهلاك فالقوم أئمة أعلام ولأقوالهم محامل وربما لم تفهم بعضها فليس لنا إلا الترضى عنهم والسكوت عما جرى بينهم كما نفعل ذلك فيما جرى بين الصحابة انتهى وفيه أيضا الحذر كل الحذر أن تفهم أن قاعدتهم: الجرح مقدم على التعديل على إطلاقها بل الصواب أن من ثبتت إمامته وعدالته وكثر مادحوه ونذر جارحوه وكانت هناك قرينة دالة على سبب جرحه من تعصب مذهبي أو غيره لم يلتفت إلى جرحه انتهى وفيه أيضا قد عرفناك أن الجرح لا يقبل منه الجرح وإن فسره في حق من غلبت طاعاته على معاصيه ومادحوه على ذاميه ومذكوه على جارحيه إذا كانت هناك قرينة يشهد العقل بأن مثله من تعصب

مذهبي أو منافسة دنيويه كما يكون بين النظراء وغير ذلك فلا يلتفت لكلام الثوري وغيره في أبي حنيفة وابن أبي ذئب وغيره في مالك وابن معين في الشافعي والنسائي في أحمد بن صالح ونحوه ولو أطلقت تقديم الجرح لما سلم لنا من الأئمة أحد إذ ما من إمام إلا وقد طعن فيه طاعنون وهلك فيه هالكون انتهى وقال الشيخ محمد زاهد الكوثري في تعليقه على شروط الخمسة وما يلفت إليه النظر أن الشيخين (يعني البخاري ومسلي) لم يخرجوا في الصحيح شيئاً من حديث الإمام أبي حنيفة مع أنهما أدركا صفار أصحابه وأخذوا عنهم ولم يخرجوا أيضاً من حديث الإمام الشافعي مع أنهما لقيوا بعض أصحابه ولا أخرج البخاري من حديث أحمد إلا حديثين أحدهما تعليقا والآخر نازلاً بواسطة مع أنه أدركه ولازمه ولا أخرج مسلم في صحيحه عن البخاري شيئاً مع أنه أدركه ولازمه ونسج على منواله ولا عن أحمد إلا قدر ثلاثين حديثاً ولا أخرج أحمد في سننه عن مالك عن نافع بطريق الشافعي وهو أصح الطرق أو من أصحابها إلا أربعة أحاديث وما رواه عن الشافعي بغير هذا الطريق لا يبلغ عشرين حديثاً مع أنه جالس الشافعي وسمع موطأ مالك منه وعده من رواة القديم والظاهر من دينهم وأمانتهم أن ذلك من جهة أنهم كانوا يرون أن أحاديث هؤلاء في مأمن من الضياع لكثرة أصحابهم القائمين بروايتها شرقاً وغرباً وجل عناية أصحاب الدواوين بأناس من الرواة ربما كانت تشيع أحاديثهم لولا عنايتهم بها لأنه لا يستغنى من بعدهم عن دواوينهم في أحاديث هؤلاء دون هؤلاء ومن ظن أن ذلك لتحاميتهم عن أحاديثهم أو لبعض ما في كتب الجرح والتعديل من الكلام في هؤلاء الأئمة كقول الثوري في أبي حنيفة وقول ابن معين في الشافعي وقول الكرابسي في أحمد بن حنبل وقول الذهيلي في البخاري ونحوهما فقد حملهم شططا وأما ما قاله العلامة ابن خلدون في مقدمة تاريخه من أن أبا حنيفة لتشدده في شروط الصحة لم يصح عنده إلا سبعة عشر حديثاً فهفوة مكشوفة لا يجوز أن يغتر بها لأن روايته على تشدده في الصحة لم تكن سبعة عشر حديثاً

فحسب بل أحاديثه في سبعة عشر سفرا يسمى كل منها بمسند أي حنيقة خرجها جماعة من الحفاظ وأهل العلم بالحديث بأسانيدهم إليه ما بين مقل ومكثر حسبما بلغهم من أحاديثه وقلبا يوجد بين تلك الاسفار سفر أصغر من سنن الشافعي رواية الطحاوي ولا من مسند الشافعي رواية أبي العباس الأصم اللذين عليهما مدار أحاديث الشافعي وقد خدم أهل العلم تلك المسانيد جمعا وتلخيصا وتخريجا وقرأة وسماعا ورواية انتهى المطلوب منه وتام الكلام فيه (وذهبت المعتزلة والمبتدعة إلى أن في الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم أجمعين (فساقا وهم الذين قاتلوا عليا كرم الله وجهه) في الفتنة وهي قتل أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه (من أهل العراق وأهل الشام حتى اجترأوا ولم يخافوا الله عز وجل وأطلقوا بهذا القول على طلحة والزبير) وهما من العشرة المبشرة بالجنة وعدلهم جية كظهور الشمس في رابعة النهار (وعائشة رضي الله عنها وهذا قول عظيم في السلف) وعبارة مسلم الثبوت وشرحه وقالت المعتزلة الصحابة كلهم عدول إلا من قاتل عليا كرم الله وجهه ووجوه آل الكرام ولم يتب عن الصنع ظاهر هذا القول بهت وهذيان فان ممن قاتل أمير المؤمنين عليا كرم الله وجهه ووجوه آل الكرام أم المؤمنين عائشة الصديقة التي فضلها على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام كما ورد في الحديث المروى في صحيح البخاري والزبير بن العوام وطلحة بن عبد الله من العشرة المبشرة وحواري رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وعدلهم جلية كظهور الشمس على نصف النهار ولعلمهم يدعون التوبة وهو الصواب فان أم المؤمنين قد اعتزلت عن الحرب واستقرت في المدينة المظهرة والزبير أيضا قد اعتزل وامتنع عن إرادة الحرب فقتله شقي مظلوماً وطلحة رضي الله عنه وإن مات بالطعنة التي طعنها في الجمل على ما في جامع الأصول لكنه بقي حيا إلى أن أدرك رجلا من أصحاب أمير المؤمنين على رضي الله تعالى عنه فبايعه وقال هذه بيعة على ثم انه لا يخفى بأنه على هذا يلزم ارتكابهم الكبيرة والتزامه لا يخلو من حماقة كيف وعدلهم مقطوع بها وقد

أخبر الله تعالى أنه راض عنهم بل الحق أنهم في هذا الصنع كانوا يميلون على مقتضى اجتihadهم وهم فيه مطيعون لله ورسوله ونرجو ان يثابوا عليه ثم لما تبين أنهم أخطأوا في اجتihadهم اعتزلوا وامتنعوا عن القتال وهذا مما يجب أن يعتقد فيه والله أعلم اه وفيه أيضا واعلم أن قتل أمير المؤمنين عثمان رضى الله تعالى عنه من أكبر الكبائر فإنه إمام حق وقد أخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بأنه يقتل مظلوماً وقد أفنى عمره في طاعة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ولم يدخل أحد من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم في قتله ولم يرض به أحد منهم أيضا بل جماعة من الفساق اجتمعوا كاللصوص وفعّلوا ما فعلوا وأنكر الصحابة كلهم كما ورد في الأخبار الصحاح فالداخلون في القتل أو الراضون به فاسقون ألبتة لكن لم يكن فيهم واحد من الصحابة كما صرح به غير واحد من أهل الحديث اه ولما أراد الحسن والحسين رضى الله عنهما وغيرهما المدافعة عنه أمرهم بالكف عن سفك الدماء وفضل أن يقتل وحده شهيداً حرصاً على الدماء وجمع كلمة المسلمين كما ورد كل ذلك في الأخبار الصحاح . قال المصنف والدليل على فساد قولهم أن عدالتهم قد ثبتت ونزاهتهم قد عرفت فلا يجوز أن تزول عما عرفناه إلا بدليل قاطع ولأنهم لم يظهر منهم معصية تعمدها وإنما دارت بينهم حروب كانوا فيها منأولين (فما جرى بين معاوية وعلى رضى الله عنها من الحروب بسبب طلب تسليم قتلة عثمان رضى الله عنه لمعاوية ومن معه لما بينهما من العمومة كان مبنياً على الاجتihad من كل منها لامنازعة من معاوية رضى الله عنه في الإمامة إذ ظن على رضى الله عنه أن تسليم قتلة عثمان على الفور مع كثرة عشائهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي إلى اضطراب في الإمامة العظمى التي بها انتظام كلمة أهل الإسلام خصوصاً في بدايتها قبل استحكام الأمر فيها فرأى تأخير تسليمهم أصوب إلى أن يتحقق التمكن منه ويلتقطهم أولاً فأولاً فإن بعضهم عزم على الخروج على علي وقتله لما نادى يوم الجمل بأن يخرج عنه قتلة عثمان على ما نقل في القصة في كلام الأشر النخعي إن صح

ذلك والله أعلم أصحح هو أم لا وقد كان الذين تحالفوا على قتل عثمان رضى الله عنه وحاصروه جمع من أهل مصر قيل إنهم ألف وقيل سبعمائة وقيل خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصرة قدموا كلهم المدينة وجرى منهم ما جرى بل قد ورد أنهم هم وعشائرهم نحو من عشرة آلاف فهذا هو الحامل لعل رضى الله عنه على الكف عن التسليم وأمر آخرو هو أنه يبنى عليها رضى الله عنه رأى أن قتلة عثمان بغاة أتوا ما أتوا من القتل عن تأويل فاسد استحلوا به دم عثمان رضى الله عنه لإنكارهم عليه أموراً ظنوا أنها مبيحة لما فعلوه خطأ وجهلاً منهم كجعله مروان بن الحكم ابن عمه كاتباً له وردده إلى المدينة بعد أن طرده النبي صلى الله عليه وآله وسلم منها وتقديمه أقرابه في ولاية الأعمال والباغي إذا انقاد إلى الإمام العدل لايءخذ بما أتلف عن تأويل من دم كما هو رأى أبي حنيفة رضى الله عنه غيره وهو المرجح من قول الشافعى لكن فيما أتلّفوه في حال القتال بسبب القتال دون ما أتلّفوه لافى القتال أو في القتال لالسبب فإنهم ضامنون له فهذان توجيهان لما ذهب اليه على رضى الله عنه والأوجه منها هو الأول لذهب كثير من العلماء رحمهم الله تعالى إلى أن قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل هم لئمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولأنهم أصرّوا على الباطل بعد كشف الشبهة وإيضاح الحق لهم فليس كل من انحل شبهة صار مجتهداً إذ الشبهة تعرض للقاصر عن درجة الاجتهاد وهذا لا يتمشى على مذهب الإمام الشافعى من أن من لهم شوكة دون تأويل حكمهم حكم البغاة في عدم الضمان على التفصيل السابق نعم لم يكن قتل السيد عثمان بن عفان في قتال فإنه لم يقاتل بل نهى عن القتال فإنه قال لما هم أبو هريرة بالقتال عزمتم عليك يا أبا هريرة ألا رميت بسيفك فإنما تراد نفسى وسأفى المسلمين بنفسى رواه أبو سعيد المقبرى عن أبى هريرة وكما ذكره صاحب الاستيعاب اهكذا في المسائرة وشرحها المسامرة والحاصل أن الذى عليه جمهور أهل السنة أن ذلك إنما كان عن اجتهاد فأدى اجتهاد كل إلى ما ارتكبه وحيث فلا إشكال سواء كان كل مجتهد مصيباً كما هو ظاهر أو

المصيب واحد لو جوب العمل بالاجتهاد وحينئذ فلا شائبة لفسق أحد منهم
أخطأ أو أصاب كما هو الشأن في سائر المجتهدين في مواضع الاجتهاد
فالكل مأجور مرة أو مرتين (ولهذا امتنع خلق كثير من خيار الصحابة
والتابعين عن معاوية في قتال على كرم الله وجهه وامتنعوا عن القتال معه لما
دخل عليهم من الشبهة في ذلك كسعد بن أبي وقاص وأصحاب ابن مسعود
وغيرهم) والذي اعتزل الفتنة فلم يحارب مع على ولا مع معاوية رضى الله
عنهما عدد قليل قال العيني في شرح البخارى في الجزء الرابع والعشرين صحيفة
١٩١ ومن قعد فيها من الصحابة حذيفة ومحمد بن مسلمة وابو ذر وعمران
ابن حصين وأبو موسى الأشعري وأسامة بن زيد واهبان بن صيفي وسعد
ابن أبي وقاص وابن عمر وأبو بكر ومن التابعين شريح والنخعي انتهى
وأصحاب ابن مسعود ذكرهم ابن القيم في مقدمة كتابه إعلام الموقعين فقال
وكان من المفتين بالكوفة علقمة بن قيس النخعي والأسود بن يزيد النخعي
وهو عم علقمة وعمر بن شرحبيل الهمداني ومسروق بن الأجدع الهمداني
وعبيدة السلماني وشريح بن الحارث القاضي وسليمان ابن ربيعة الباهلي وزيد
ابن صوحان وسويد بن غفلة والحارث بن قيس الجعفي وعبد الرحمن بن يزيد
النخعي وعبد الله بن عتبة بن مسعود والقاضي وخيشمة بن عبد الرحمن وسلمة
ابن صهيب ومالك بن عامر وعبد الله ابن سخبرة وذر بن حبش وخلاس بن
عمرو وعمرو بن ميمون الأودى وهمام بن الحارث والحارث بن سويد
وزيد بن معاوية النخعي والربيع بن خيثم وعيبة بن فرق وصلة بن زفر
وشريك بن حنبل وابو وائل وشقيق بن سلمة وعبيد بن فضلة وهؤلاء أصحاب
على وابن مسعود وكابر التابعين كانوا يفتون في الدين ويستفتيهم الناس
وكابر الصحابة حاضرون يجوزون لهم ذلك انتهى لكن كون جميع هؤلاء
اعتزلوا الفتنة ولم يحاربوا مع على رضى الله عنهم يحتاج إلى إثبات ونقل
ظاهر وفي صحيح البخارى عن أبي هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها

خير من الماشى والماشى فيها خير من الساعى من استشرف لها
تستشرفه فمن وجد فيها ملجأ أو معاذاً فليغذبه اه أى ليعزل
فيه من شر الفتنة قال ابن حجر قال الطبرى اختلف السلف
فحمل ذلك بعضهم على العموم يعنى فى كل فتنة وهم من قعد عن الدخول
فى القتال بين المسلمين مطلقاً كسعد وابن عمر ومحمد بن مسلمة وأبى بكر
فى آخرين وتمسكوا بالظواهر المذكورة وغيرها ثم اختلف هؤلاء فقالت
طائفة بلزوم البيت مطلقاً وقالت طائفة بالتحول عن بلد الفتنة أصلاً ثم
اختلفوا فمنهم من قال إذا هجم عليه شئ من ذلك يكف يده ولو قتل ومنهم
من قال بل يدافع عن نفسه وعن ماله وعن أهله وهو معذور إن قتل أو قتل
وقال آخرون إذا بغت طائفة على الإمام فامتنعت من الواجب عليها ونصبت
وجب قتالها ولذلك لو تحاربت طائفتان وجب على كل قادر الأخذ على
يد المخطئ ونصر المصيب هذا قول الجمهور وفصل آخرون فقالوا كل قتال
وقع بين طائفتين من المسلمين حيث لا إمام للجماعة فالقتال حينئذ ممنوع
وتنزل الأحاديث التى فى هذا الباب وغيره على ذلك وهو قول الأوزاعى
قال الطبرى والصواب أن يقال إن الفتنة أصلها الابتلاء وإنكار المنكر
واجب على كل من قدر عليه فمن أعان المحق أصاب ومن أعان المخطئ
أخطأ وإن أشكل الأمر فهى الحالة التى ورد النهى عن القتال فيها اه ملتقطاً
من فتح البارى وعمدة القارى (ولهذا) أى لأجل أن الصحابة عدول مطلقاً
الذين قاتلوا علياً رضى الله عنه والذين لم يقاتلوه (كان على رحمة الله عليه
بأذن فى قبول شهادتهم والصلاة معهم) ولو كانوا غير عدول لما قبل شهادتهم
وظاهر أن العدول والفساق يتباغضون ولا يتراحمون لأن شأن العدل
البغض فى الله والنفرة عمن يعمل معصية الله تعالى واجب مع أنه كان يقبل
شهادتهم ويترحم عليهم قال العلامة الألوسى وأما إذا رفعنا الاجتهاد من البين
ولم تثبت لواحد من دينك الاثنى بناء على ظهور أن الحق مع الكرار يدور
حيثما دار ويكفى فى دفع صحة ما قيل من الاجتهاد حديث قتل عمار وتأويل

الفرقة الباغية فيه بالمطالبة لدم عثمان أو ابقائها على ظاهرها وارادة على كرم الله وجهه ومن معه فيها وجعل نسبة قتل عمار إليها نسبة مجازية كما يؤذن بذلك قول من قال قتله من أخرجه لا أظنه يصلح عذرا أو يبيح لذلك الاجتهاد أجر فنقول إن الرجل قد يندم أشد الندم على ماسلف منه وتقدم ولم يمت إلا عن توبة وبها لاقى ربه وقد صح عنه أنه قال في آخر أمره عند انتهاء عمره اللهم إنك أمرتنا فعصينا ونهيتنا فارتكبنا فلا أنا برىء فأعذر ولا قوى فأنتصر ولكن لا إله إلا أنت ثم فاضت روحه بل لعمرى ان كل من كان في وقعتى صفين والجل من الصحابة رضى الله تعالى عنهم ندم على ما كان منه غاية الندامة ولم يذهب إلى ربه إلا وهو تائب عما أحزن به إمامه وقد أعظم الله تعالى على التائب فضله حيث جعل التأثم من الذنب كمن لا ذنب له والروافض غلوا فكفروا من قاتل عليا رضى الله عنه في الوقعتين مع أنه قد صح قوله في أصحاب صفين إخواننا بنوا علينا وأنه مر بقتلاهم ودعا لهم بالرحمة ودفنهم وأنه كان يقبل شهادتهم وأنه تمكن من قتل عمرو ولم يقتله وكشف العورة مما لا يحقن به دم مثله بناء على ما يزعمون وصح أيضا أنه مر بقتلى أصحاب الجمل ودعا لهم بالرحمة وقال ليتنى مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً وأنه صلى عليهم ودفنهم وقوله لعائشة رضى الله عنها لا تثريب عليك يا أماء وإرجاعه إياها للدينونة بخاية حرمة وتعظيم وكل ذلك يلجم الخلافة الحجر كما لا يخفى على المنصف انتهى من الأجوبة العراقية (فصل فأما أبو بكره ومن جلد معه في القذف فإن اخبارهم تقبل) أبو بكره اسمه نفيح بن الحارث ابن كلدة بن عمرو بن علاج بن أبي سلة الثقفي صحابي جليل كبير ويقال اسمه مسروح وإنما قيل له أبو بكره لأنه تدلى في بكره يوم الطائف فأعتقه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل مولى فر إليهم يومئذ وأمه سميه هي أم زياد وكان ممن شهد على المغيرة بالزنا هو وأخوه زياد ومعهما سهل بن معبد ونافع بن الحارث فلما تلكأ زياد في الشهادة جلد عمر الثلاثة الباقيين ثم استتابهم فتابوا إلا أبا بكره فإنه صمم على الشهادة وقال المغيرة يا أمير

المؤمنين اشفى من هذا العبد فنهزه عمر وقال له أسكت لو كملت لرجمتك بأحجارك وكان أبو بكر خير هؤلاء الشهود وكان ممن اعتزل الفتنة فلم يكن فيها حتى مات سنة إحدى وخمسين والحاصل أن ههنا اعتراضاً من طرف الذين قالوا إن في الصحابة غير عدول قالوا هؤلاء الشهود ان اعتد بشهادتهم في الجرح لا في الحد فالمغيرة بن شعبة مجروح لا يصح أن يحتج بالأحاديث التي رواها بعد ذلك وإن لم يعتد بشهادتهم فأبو بكر ومن معه قذفة بدليل أن سيدنا عمر حدهم فلا يصح أن يروى عن واحد منهم والجواب أن اخبارهم تقبل (لأنهم لم يخرجوه مخرج القذف بل أخرجوه مخرج الشهادة) وبين القذف والشهادة فروق ألا ترى أنه يشترط في الشاهد العدالة ولا يشترط في القاذف ويشترط العدد المخصوص في الشهادة ولا يجب في القذف أن تكون القذفة أربعة وإذا قذف أربعة رجال بالزنا وجب عليهم إقامة الشهادة ولو كانت الشهادة قذفاً لكان القذف من الشهادة ولو كان لزم نصابها بقذف أربعة ولم يجب عليهم إقامة شهادة فثبت بهذا أن الشاهد غير قاذف وأن الشهود لا يخرجون بذلك كما لا يخرجون بسائر المسائل الظنية والجواب عن قصة المغيرة هو أنه كان يرى نكاح السر وفعله في هذه القصة ويروى أنه كان يتبسم عند شهادتهم فقبل له في ذلك فقال اني أعجب مما أريد أن أفعله بعد شهادتهم فقبل وما تفعل قال أقيم البيعة أنها زوجتي وقيل إنه كثير الزوج وإنه أحسن بثلاثمائة امرأة (وإنما جلداهم عمر كرم الله وجهه باجتهاده فلم يحز أن يقبح في عدالتهم ولم يرد خبرهم) وفي كتب الفقه للشافعية لو شهد بالزنا دون أربعة حدوا لثلاث يتخذ صورة الشهادة ذريعة الى الوقوع في أعراض الناس والحاصل أن المحدود بسبب كونه قذف غيره اما أن يكون قذفه بلفظ الشهادة مثل أن يشهد على إنسان بالزنا أو بنفي لفظ الشهادة مثل من قال لعيره يا زاني فان كان بلفظ الشهادة لم يرد خبره وقبلت روايته لأنه إنما يحدو الحالة هذه لعدم كمال النصاب وعدم كمال نصاب الشهادة ليس من فعل هذا الشاهد المحدود حتى يعاقب برد شهادته وان كان قذفه بنفي لفظ الشهادة

كقوله يا زاني ونحوه ردت شهادته حتى يتوب لأن هذا كان بسبب فعله وهو قذفه فعوقب عليه بالحد وسلب منصب الشهادة فاذا تاب قبلت شهادته لقوله تعالى (إلا الذين تابوا) أي فاقبلوا شهادتهم اه وقال الألويسي الصحابة بالمعنى الذى قاله المحدثون والأصوليون وغيرهم فى عدالتهم خلاف فذهب الأكثر من علماء السلف والخلف إلى عدالتهم مطلقا على معنى أنهم ما ماتوا إلا وهم عدول لا على معنى أنه لم يصدر أصلا من أحد منهم مفسق كزنا وشرب خمر ضرورة أنه صدر من بعضهم كما عزم ما يفسق به وكان أمر الله قدرا مقدورا ثم قال بعد عدة أوراق لا يقال إذا كانت العدالة التى ادعيتموها للصحابة رضى الله تعالى عنهم بذلك المعنى يلزم التوقف فى قبول رواية من وقع منه مفسق إلى أن يعلم أنها بعد التوبة لأننا نقول بعد التزام القول بأنه لا بد أن يتوب ببركة الصحبة التى هى الإكسير الأعظم لا احتمال لكون روايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبلها كذبا واغتراء عليه الصلاة والسلام لأن صحة ثبوته تقتضى تلافى ذلك بالإخبار عن أمره فتأمل فانه دقيق وعليك برعاية حق الصحبة فهو بالرعاية تحقيق وما ذاك لو تعلم الإلزام لحق الحبيب الأعظم صلى الله عليه وسلم اه من الأجوبة العراقية ثم المحدود حد القذف بأن شهد بالزنا ولم يكمل نصاب الشهادة وحد حد القذف فى قبول روايته خلاف عند الحنفية والظاهر من مذهبيهم انها تقبل بعد توبته وفى رواية الحسن بن زياد عن أبي حنيفة انها لا تقبل وان تاب قياساً على الشهادة وهو خلاف الظاهر لقبول رواية أبي بكره وصاحبيه مع أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب حدهم . وحسان ومسطح مع كونهما محدودين حينما قذفا عائشة رضى الله عنها فبرأها الله وكذبهما لكنهما تابا من هذا الأمر الشنيع اه وإن كان الراوى (معلوم الفسق لم يقبل خبره سواء كان فسقه بتأويل أو بخير تأويل) لما تقرر أن عدالة الراوى شرط فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق سواء كان عالما أن ما أتى به فسق أو جاهلا أن ما أتى به فسق وهذا يتصور فى المخالفين فى الأصول كالخوارج ونفاة الصفات وكذلك من

شرب النبيذ مثلاً معتقداً إباحته أو غير معتقد شيئاً للاجماع ولأن الجاهل ليس عذراً والالزم قبول خبر اليهود والنصارى ولأن اشتراط العدالة مع قبول الفاسق متناقضان ولأن الفاسق الجاهل أولى بالحكم وهو عدم القبول من الفاسق العالم بفسقه (وقال بعض المتكلمين يقبل الفاسق بتأويل إذا كان أميناً في دينه) يحرم الكذب مطلقاً على الناس كافة وعلى الله ورسوله خاصة خصوصاً إذا كان يرى الكذب على الله أو رسوله كفرأ لأنه من الكبائر وهو يرى أن ارتكاب الكبائر كفر وعلى فرض أن منهم فغايتة أن يكون متها بانه يضع الحديث الموافق لبدعته والكلام فيما هو أعم ولا نسلم مع اعتقاده ذلك أن يضع حديثاً ويكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم سواء وثقها أو خالفها لأن المفروض أنه متمسك ببدعته بدليل شرعي وأنه مسلم يعتك أنه لا حجة في غير كلام الله وكلام رسوله الشابت عنه بطريق التواتر والآحاد الصحيحة ألا ترى إلى ما نقله السيوطي في شرح التقریب من أن الشيخين احتجا بالدعاة فاحتج البخاري بعمران بن حطان وهو من الدعاة واحتجاً بعبد الحميد بن عبد الرحمن وكان داعية إلى الإرجاء وفي جمع الجوامع وشرحه ويقبل من أقدم جاهلاً على فعل مفسق مظنون كشرب النبيذ أو مقطوع كشرب في الاصح سواء اعتقد الإباحة أو لم يعتقد شيئاً لعذره بالجهل وقيل لا يقيىل لارتكاب المفسق وإن اعتقد الإباحة وقيل يقبل في المظنون دون المقطوع أما المقدم على المفسق عالماً بحرمة فلا يقبل مطلقاً اه ولا إجماع على عدم قبول هذا الفاسق وفرق بين الفاسق في زعم غيره وغير فاسق في زعم نفسه وبين اليهود والنصارى فان هذا يصلى صلاتنا ويستقبل قبالتنا ويؤمن برسولنا وبكل ما علم من دينه بالدليل القاطع الواضح وإنما يخالف في ثبوت صفاته تعالى ينفي زيادتها ويقول إنها عين ذاته وكذلك الخوارج الذين يستحلون قتل المسلمين وأخذ أموالهم وسبي ذراريهم بناء على تأويل وشبهة قوية عندهم فهم فساق عندنا غير فساق عندهم وأما اليهود والنصارى فإنهم يجاهروننا بمخالفتنا في الإيمان بالله وبرسوله صلى الله عليه وسلم فلا

تقبل روايتهم لأنهم لا يؤمنون على الكذب على الله وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم ومن شئت النيز معتقداً حله اجتهداً منه أو تقليداً لمجتهد يقول بالحل لا يفسق ويقبل خبره وهكذا كل شيء اختلف فيه الأئمة ودار الخلاف بين أن يحله فريق ويحرمه فريق فانه لا فسق بفعل شيء من ذلك إلا إذا كان الشارب مجتهداً وكان رأيه الحرمة فشر به مخالفاً لرأيه فانه يفسق بخلاف المقلد فانه غير مقيد بمذهب ولو التزم العمل به لأنه من قبيل التزام ما لا يلزم كما هو مفصل في محله واشترط العدالة منافي لقبول الفاسق الضر المتأول في فسقه أما المتأول فهو عدل في زعمه يحرم الكذب على الله ورسوله صلى الله عليه وسلم وعلى الناس فاشترط العدالة لا ينافي هذا الفاسق عند القائل بقبول روايته وأما قياس الفاسق الجاهل بفسقه على العالم بفسقه بل أولى فردد لأن العلة في الرد هو الفسق الذي يجعل صاحبه جريئاً على الكذب وذلك إنما يكون إذا علم أنه فاسق وأما إذا جهل وكان يعد نفسه في زعمه عدلاً وإنما الذي يحكم بفسقه غيره فهذا الفسق لا يجعله جريئاً على الكذب والمانع من قبول الرواية هو الأول دون الثاني (حتى الكافر) الموافق والمراد به من كان من لوازم بدعته انه كافر عندنا وان كان من أهل قبلتنا وفرق بين لزوم الكفر والالتزام فان الملتزم كافر دون من لزمه وهو لا يرى ذلك ولا يعتقد كالبدع الجلية التي لم تكن عن شبهة قوية معتبرة شرعاً بحيث لم تكن عذراً شرعاً لا دنياً ولا آخرة كفسق الخوارج الميحية دماء المسلمين وأموالهم وسبى ذرائعهم وفي البدعة الجلية القبول عند الأكثر غير محقق الحنفية وهو المختار عند من تلاهم خلافاً للآمدى ومن تبعه والامام مالك ومعظم الحنفية اه ولا تنس التحقيق الذي قدمناه عن سلم الوصول (والدليل على ما قلناه) من أنه لا يقبل مطلقاً (قوله عز وجل إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) وذلك لأن تعليق الحكم وهو التبين بالمشق وهو فاسق يقتضى أن يكون مبدأ الاشتقاق وهو الفسق هو العلة (ولأنه إذا لم يخرج التأويل عن كونه كافراً أو فاسقاً لم يخرج عن أن يكون مردود الخبر قال الجلال السيوطي

رحمه الله في شرح التقريب نقلاً عن الحافظ ابن حجر التحقيق انه لا يرد كل مكفر ببدعته لأن كل طائفة تدعى ان مخالفيها مبتدعة وقد تبالغ في ذلك فتكفرهم فلو أخذ ذلك على الإطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف والمعتمد أن الذي ترد روايته من أنكر أمر متواتراً من الشرع معلوماً من الدين بالضرورة أو اعتقد عكسه أما من لم يكن كذلك وانضم إلى ذلك ضبطه لما يرويه مع ورعه وتقواه فلا مانع من قبوله اه وقد علمت ما جعله صاحب جمع الجوامع أصح وفي روض الطالب وشرحه أسنى المطالب فرع تقبل شهادة أهل البدع كمنكر زيادة صفات الله تعالى ومثبت خلق أفعال العباد وجواز رؤيته يوم القيامة لا اعتقادهم أنهم مصيبون في ذلك لما قام عندهم إلا الخطائية لتجويزهم الشهادة لمن صدقوه وإلا منكرى علم الله تعالى بالمعدوم والجزئيات ومنكرى حدوث العالم والبعث والحشر للأجسام فلا تقبل شهادتهم للكفر لإنكارهم ما علم بحجىء الرسول به ضرورة لا من قال بخلق القرآن أو نفي الرؤية وما ورد من كفرهم مؤول بكفران النعمة لا الخروج عن الملة بدليل أنهم لم يلحقوا بالكفار في الإرث والأنكحة ووجوب قتلهم وقتالهم فلو قال الخطائي في شهادته رأيت أو سمعت قبلت وتقبل شهادة من يسب الصحابة والسلف لأنه يقول اعتقاداً لا عداوة وعناداً فلا نكفر متأولاً بما له وجه محتمل نعم قاذف عائشة رضى الله عنها كافر فلا تقبل شهادته لأنه كذب الله تعالى في أنها محصنة قال الله تعالى (إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات) الآية وقذف سائر المحصنات يوجب رد الشهادة فقذفها أولى اه والرواية كالشهادة إلا أنها تخالفها في مسائل مذكورة في محلها واعلم أن المجهول على أقسام الأول مجهول العدالة ظاهراً وباطناً مع كونه معروف العين برواية عدلين عنه وهذا لا يقبل عند الجماهير وقيل يقبل مطلقاً وقيل ان كان من روى عنه فيهم من لا يروى عن غير عدل قبل وإلا فلا والثاني المستور هو ما ذكره المصنف بقوله (فصل فاذا كان مجهول الحال) يعنى أنه معلوم العدالة ظاهراً مجهولاً باطنياً مع كونه معلوم العين برواية اثنين عنه يعنى أن الشخص

إذا علمنا بلوغه وإسلامه وجهلنا عدالته باطنا يعنى ما فى نفس الأمر وهى التى ترجع إلى أقوال المزيكين وهذا حكمه انه (لم يقبل خبره حتى تثبت عدالته وقال أصحاب أبى حنيفة رحمه الله يقبل) هذا القول غير ظاهر الرواية عن الامام وظاهر الرواية لا يقبل فأبو حنيفة مع الجمهور قال فى جمع الجوامع وشرحه تفريعا على شرط العدالة فلا يقبل المجهول باطنا وهو المستور ، لا تفتاء تحقق الشرط خلافا لأبى حنيفة وابن فورك وسليم أى الرازى فى قولهم بقبوله اكتفاء بظن حصول الشرط فانه يظن من عدالته فى الظاهر عدالته فى الباطن وقال إمام الحرمين يوقف عن القبول والرد إلى أن يظهر حاله بالبحث قال ويجب الانكفاف عما ثبت حاله بالأصل إذا روى هو التحريم فيه إلى الظهور لحاله احتياطا وقال فى التحرير وشرحه التحجير مجهول الحال وهو المستور غير مقبول وعن أبى حنيفة فى غير الظاهر من الرواية قبول ما لم يردده السلف وجه هذه الرواية ظهور العدالة بالتزامه الاسلام اه وقال فى مسلم الثبوت وشرحه مجهول الحال من العدالة والفسق وهو المستور فى الاصطلاح غير مقبول عند الجمهور وروى عن أبى حنيفة فى غير رواية الظاهر قبوله واختاره ابن حبان نقل عنه فى الحاشية قال ابن الصلاح يشبه أن يكون العمل فى كثير من كتب الحديث المشهورة بهذا رأى والأصل أن الفسق مانع من القبول بالاتفاق كالكفر فلا بد من ظن عدمه فإن اليقين متعسر لكن اختلف فى أن الأصل العدالة فتظن ما لم يطرأ ضدها (والأصل الفسق فلا تظن العدالة ولك أن تقول العدالة شرط اتفاقا لكن اختلف فى أن أيهما أصل ثم إن المعتبر فى حجية الخبر ظن قوى فلا يكتفى بالظن الضعيف فإنه لا يضى من الحق شيئا ألا ترى أنه قد يحصل الظن بخبر الفاسق إذا جرب مراراً عدم الكذب لكن لا يقبل قوله شهادة ورواية فكذا ظن العدالة من الأضالة لا يكتفى وهنا كيف وقبول الخبر من الدين ولا بد فيه من الاحتياط فعنى ظاهر الرواية هو هذا لا ما ذكروه اه وبهذا تعلم أن ظاهر مذهب الحنفية عدم قبول رواية المستور كخيرهم وإن ما جعله بعضهم قول

أبي حنيفة إنما هو رواية عنه على خلاف ظاهر المذهب اهـ والثالث مجهول العين كأن يقال فيه عن رجل وهذا قد لا يقبله بعض من يقبل من مجهول العدالة ورده هو الصحيح الذي عليه أكثر العلماء من أهل الحديث وغيرهم وقيل يقبل مطلقا وهو قول من لا يشترط في الراوى مزيدا على الاسلام وقيل إن تفرد بالرواية عنه من لا يروى إلا عن عدل كابن مهدي ويحيى بن سعيدوا كنفينا في التعديل بواحد قيل وإلا فلا والرابع من عرفت عدالته وعينه وجهل اسمه ونسبه وهذا القسم احتج به وفي الصحيحين من ذلك كثير كقولهم ابن فلان أو ولد فلان وقد جزم بذلك الخطيب في الكفاية ونقله عن القاضي أبي بكر الباقلاني وعلمه بأن الجهل باسمه لا يخل بالعلم بعدالته كذا يؤخذ من التدريب وشرحه (الدليل على ما قلناه) من أن مجهول الحال لا يقبل خبره حتى تثبت عدالته اهـ كل خبر لم يقبل من الفاسق لم يقبل من مجهول العدالة كالشهادة) لاتفاء اتفاق الشرط (فصل ويجب البحث عن العدالة الباطنية) وهى ما فى نفس الأمر وهى التى ترجع إلى أقوال المزكين (كما يجب ذلك فى الشهادة ومن أصحابنا من قال يكفى السؤال عن العدالة فى الظاهر فان مبناه أى الإخبار (على الظاهر وحسن الظن) بالراوى ولأن رواية الأخبار تكون عند من يتعذر عليه معرفة العدالة فى الباطن فاقصر على معرفة ذلك فى الظاهر بخلاف الشهادة فإنها تكون عند الحكام فلا يتعذر عليهم ذلك (ولهذا يجوز قبوله) أى المروى (من العبد) ولأنه قد ثبت بالاجماع الظاهر جواز رجوع العامى فى الفتوى إلى من رآه منتصبا للفتوى ورأى المسلمين يأخذون عنه وهذا كاف للعامى لأن العامة ما زالوا على ذلك ولم ينكر عليهم أحد ذلك لمخالف الإجماع وأيضا ظهر من طلبة العلم أنهم يسألون عن العارف بالفرن فاذا سمعوا به رحلوا اليه وأخذوا عنه من أول المجالسة قبل طول الخبرة وربما طالت المجالسة وحصلت الخبرة فيما بعد وربما تعجلت الفرقة قبل المعرفة ومع استمرار وقوع هذا فى جميع أقطار الاسلام لم نعلم أحدا من العلماء قال لمن فارقه قبل الخبرة انه لا يجوز ذلك الأخذ عنى حتى تطول

المجالسة وتحصل الخبرة والمقصود أن العمل بهذا كثير في قديم الزمان وحديثه فإذا عمل به طالب العلم لم ينسب إلى الشذوذ إن قيل كيف يستنبط من هذا إجماع مع ظهور الخلاف قلنا يستنبط منه إجماع على عدم النكير على من استجاز ذلك لأعلى أن الكل من العلماء قائلون به (فصل فأما إذا اشترك رجلان في الاسم والنسب وأحدهما عدل والآخر فاسق فروى خبر عن هذا الاسم لم يقبل حتى يعلم أنه عن العدل) (فصل ويثبت التعديل والجرح والخبر بواحد) لأن العدد لم يشترط في قبول الخبر فلم يشترط في جرح راويه وتعديله لأن التزكية بمنزلة الحكم وهو أيضاً لا يشترط فيه العدد (ومن أصحابنا من قال لا يثبت إلا من نفسين كنزكية الشهود والأول أصح لأن الخبر يقبل من واحد فكذلك تزكية الخبر) قال شيخ الإسلام ولو قيل بفصل بين ما إذا كانت التزكية مستندة من المزي إلى اجتهاده أو إلى النقل عن غيره لكان متجهاً لأنه إن كان الأول فلا يشترط العدد أصلاً لأنه بمنزلة الحكم وإن كان الثاني فيجرب فيه الخلاف ويتبين أيضاً أنه لا يشترط العدد لأن أصل النقل لا يشترط فيه فكذلك ما تفرع منه انتهى وليس لهذا التفصيل الذي ذكره فائدة إلا نفي الخلاف في القسم وشمل الواحد العبد والمرأة (فصل ولا يقبل التعديل إلا ممن يعرف شروط العدالة وما يفسق به الإنسان) قدمنا أنه يشترط في الجرح والمعدل العلم والتقوى والورع والصدق والتجنب عن التعصب ومعرفة أسباب الجرح والتزكية ومن ليس كذلك لا يقبل منه الجرح ولا التزكية وجوز الجرح والتعديل صيانة للشريعة وذبا عنها قال تعالى (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) وقال صلى الله عليه وسلم إن عبداً لله رجل صالح وفي الجرح بش أخو العشيرة وقال حتى متى ترعون عن ذكر الفاجر اه فكونه تحذره الناس وتكلم في الرجال جمع من الصحابة والتابعين ويجب على المتكلم الثبوت فيه فقد أخطأ غير واحد من الأئمة بجرهم لبعض بما لا يجرح قال ابن دقيق العبد أعراض المسلمين حفرة من حفر النيران وقف على شفيرها طائفتان من الناس المحدثون والحكام وقال أيضاً والوجوه التي تدخل الآفة منها خمسة الهوى والغرض وهو شرها وهو في

تاريخ المتأخرين كثير الثاني المخالفة في العقائد الثالث الاختلاف بين المتصوفة وأهل علم الظاهر الرابع الكلام بسبب الجهل بمراتب العلوم وأكثر ذلك في المتأخرين لاشتغالهم بعلوم الأوائل وفيها الحق كالحساب والهندسة والطب والباطل كالطبيعي وكثير من الإلهي وأحكام النجوم الخامس الأخذ بالتوهم مع عدم الورع وقد عقد ابن عبد البر في كتاب العلم باب الكلام الأقران المتعاصرين في بعضهم ورأى أن أهل العلم لا يقبل جرحهم إلا ببيان واضح (لأننا لو قبلنا ممن لا يعرف لم نأمن أن نشهد بعدالة من هو فاسق أو فسق من هو عدل) فصل ويكتفي في التعديل أن يقول هو عدل (على الصحيح المشهور لأن أسبابه كثيرة فيثقل ويشق ذكرها لأن ذلك يحوج المعدل إلى أن يقول لم يفعل كذا لم يرتكب كذا فعل كذا وكذا فيعدد جميع ما يفسق بفعله أو يتركه وذلك شاق جدا) ومن أصحابنا من قال يحتاج أن يقول هو عدل على ولى ومن الناس من قال لا بد من ذكر ما صار به عدلا (لاحتمال أن يبادر إلى التعديل عملا بالظاهر) والدليل على أنه يكفي قوله هو عدل أن قوله عدل يجمع أنه عدل عليه وله ولا يحتاج إلى الزيادة عليه والدليل على أنه لا يحتاج إلى ذكر ما يصير به عدلا أنا لا نقبل إلا قول من تعرف فيه شروط العدالة فلا يحتاج إلى بيان شروط العدالة) ومقتضى هذا أن يكتفي بقول العدل في الجرح من غير بيان السبب اكتفاء بعلمه فيه ولكنه يقال إنه لا بد من ذكر سبب الجرح لاختلاف الناس فيما يجرح به بخلاف العدالة فإنها سبب واحد لاختلاف فيه والأصل في مراتب الفاظ الزكية اصطلاح المذكي والاشهر بين أهل الحديث وأن أرفعها في التعديل حجة وثقة وحافظ وضابط هذه الثلاثة توثيق للعدل فإنها ليست منبئة عن العدالة فقط بل هي منبئة عنها وعن أمور أخرى لا بد من علمها بوجه آخر ثم تليها ثلاثة ألفاظ مأمون صدوق لا بأس به ثم تليها صالح شيخ حسن الحديث صويلح (فصل ولا يقبل الجرح إلا مفسرا لأنه يحصل بامر واحد ولا يشق ذكره وذلك لأن العدالة بمنزلة وجود مجموع تفقير إلى اجتناع أجزاء وشروط يتعذر ضبطها أو يتعسر والجرح بمنزلة عدم له يكفي

فيه انتفاء شيء من الأجزاء ولأن الناس يختلفون في أسباب الجرح فيطلق أحدهم الجرح بناء على ما اعتقده جرحا وليس بجرح في نفس الأمر فلا بد من بيان سببه لينظر هل هو قادح أو لا قال ابن الصلاح وهذا ظاهر مقرر في الفقه وأصوله وذكر الخطيب أنه مذهب الأئمة من حفاظ الحديث كالشيخين ولذا احتج البخاري بجماعة سبق من غيره الجرح لهم كعكرمة وعمرو بن مرزوق واحتج مسلم بسويد بن سعيد وجماعه اشتهر فيهم الطعن وهكذا فعل أبو داود وذلك دال على أنهم ذهبوا إلى أن الجرح لا يثبت إلا إذا فسر سببه ويدل على ذلك أيضا أنه ربما استفسر الجارح فذكر ما ليس بجرح وقد عقدا الخطيب لذلك بآباروى فيه عن محمد بن محمد المدائني قال قيل لشعبة لم تركت حديث فلان قال رأيت يركض على بردون فتركت حديثه ولذا قال المصنف (فاما إذا قال هو ضعيف أو فاسق لم يقبل) قال ابن الصلاح في مقدمته بعد أن صحح عدم قبول الجرح المبهم باطلاقة لقائل أن يقول إنما يعتمد الناس في جرح روايتهم ورد حديثهم على الكتب التي صنفها أئمة الحديث في الجرح أو في الجرح والتعديل وقما يتعرضون فيها لبيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فلان ضعيف وفلان ليس بشيء ونحو ذلك أو حديث ضعيف أو حديث غير ثابت أو نحو ذلك فاشتراط بيان السبب يفضي إلى تعطيل ذلك وسد باب الجرح في الأغلب الأكث وجوابه أن ذلك وإن لم نعتمه في إثبات الجرح والحكم به فقد اعتمدناه في أن توقفنا عن قبول حديث من قالوا فيه مثل ذلك بناء على أن ذلك أوقع عندنا ريبة قوية يوجب مثلها التوقف ثم إن انزاحت عنهم الريبة بالبحث عن حاله قبلنا حديثه ولم نتوقف كالذين احتج بهم أصحابا الصحيحين وغيرهما ممن مسهم مثل هذا الجرح من غيرهم فافهم ذلك فإنه مخلص حسن انتهى قلت فاحفظ هذه القاعدة الغريبة على المذهب الصحيح في باب الجرح المبهم من المذاهب الشهيرة ولا تبادر تقليدا بمن لا يفهم الحديث وأصوله ولا يعرف فروعه إلى تضعيف الحديث وتوهينه لمجرد الأقوال المهمة والجروح الغير المفسرة الصادرة من نقاد الأئمة في شأن

راويه وإلى الله المشتكى من طريقة أهل عصرنا المخالفة لشريعة الأئمة الذين
 مضوا قبلنا يبادرون إلى تضعيف القوى وتوهين السوى من غير تأمل وتفكر
 وتعمل وتبصر تذنب مفيد لكل لبيب اختار الحافظ ابن حجر في نخبته
 وشرحه أن التجريح المجهول يقبل في حق من خلا عن التعديل لأنه لما خلا
 من التعديل صار في حيز المجهول وإعمال قول المجرح أولى من إهماله في حق مثل
 هذا المجهول وأما في حق من وثق وعدل فلا يقبل الجرح المجهول وهذا وإن كان
 مخالفاً لما حققه ابن الصلاح وغيره من عدم قبول الجرح المجهول باطلاقه لكنه
 تحقيق مستحسن وتدقيق حسن اه من الرفع والتكميل للشيخ عبدالحى اللكنوى
 (وقال أبو حنيفة رحمه الله عليه إذا قال هو فاسق قبل من غير تفسير) هذا
 القول لا يصح عن أبي حنيفة قال في كشف الاسرار شرح أصول البزدوى
 أما الطعن من أئمة الحديث فلا يقبل مجحلاً أى مبهاً بأن يقولوا هذا
 الحديث غير ثابت أو منكر أو فلان متروك الحديث أو ذاهب الحديث أو
 مجروح أو ليس بعدل من غير أن يذكر سبب الطعن وهو مذهب الفقهاء
 والمحدثين انتهى وفي تحرير الأصول لابن الهمام أكثر الفقهاء منهم الحنفية
 والمحدثين على أنه لا يقبل الجرح إلا مبنياً على السبب لا التعديل وقيل بقلبه وقيل فيهما
 وقيل لافيهما وفي المنار وشرحه فتح الغفار الطعن المبهم من أئمة الحديث بأن
 يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح أو راويه متروك الحديث أو
 غير عدل لا يجرح الراوى فلا يقبل إلا إذا وقع مفسراً بما هو جرح متفق عليه
 وفي شرح مختصر المنار لابن تطلوبغا لا يسمع الجرح في الراوى إلا مفسراً بما هو
 قاذح انتهى (وهذا غير صحيح لأن الناس يختلفون فيما يرد به الخبر فربما اعتقد
 في أمر أنه جرح وليس بجرح فوجب بيانه) قد علمت ما هو مذهب أبي حنيفة
 وفي الرفع والتكميل ايقاظ يجب عليك أن لا تبادر إلى الحكم بجرح الراوى
 بوجود حكمه من بعض أهل الجرح والتعديل بل يلزم عليك أن تنقح الأمر
 فإن الأمر ذو خطر وتهويل ولا يحل لك أن تأخذ بقول كل جارح في أى
 واد كان وإن كان ذلك الجارح من الأئمة أو من مشهور علماء الأمة فكثيراً

ما يوجد أمر يكون مانعاً من قبول جرحه وحينئذ يحكم برد جرحه وله صور كثيرة لا تخفى على مهرة كتب الشريعة فمنها أن يكون الجرح في نفسه مجروحاً حينئذ لا يبادر إلى قبول جرحه وكذا تعديله ما لم يوافقه غيره وهذا كما قال الذهبي في ميزانه في ترجمة أبان بن اسحاق المدني بعدما نقل عن أبي الفتح الأزدي متروك قلت لا يترك فقد وثقه أحمد المجلي وأبو الفتح يسرف في الجرح وله مصنف كبير إلى الناية في المجروحين جمع فأوعى وجرح خلقاً بنفسه لم يسبق أحداً إلى التكلم فيهم وهو متكلم فيه وسأذكره في الحمديين انتهى ومنها أن يكون الجرح من المتقين المشددين فإن هناك جمعا من أئمة الجرح والتعديل لهم تشدد في هذا الباب فيجرحون الراوى بأدنى جرح ويطلقون عليه ما لا ينبغي إطلاقه عند أولى الألباب فمثل هذا الجرح توثيقه معتبر وجرحه لا يعتبر إلا إذا وافقه غيره من ينصف ويعتبر فنهى أبو حاتم والنسائي وابن معين وابن القطان ويحيى القطان وابن حبان وغيرهم فإنهم مصروفون بالإسراف في الجرح والتعنت فيه فليثبت العاقل في الرواة الذين تفردوا بجرحهم وليفكر فيهم وفي الرفع والتكميل أيضاً واعلم أن هناك جمعا من المحدثين لهم تعنت في جرح الأحاديث بجرح رواة فيبادرون إلى الحكم بوضع الحديث أو ضعفه بوجود قدح ولو يسيرا في روايه أو لمخالفته لحديث آخر منهم ابن الجوزي مؤلف كتاب الموضوعات والعلل المتناهية في الأحاديث الواهية وعمر بن بدر الموصلي مؤلف رسالة الموضوعات ملخصة من موضوعات ابن الجوزي والراضى الصفاني اللغوي له رسالتان في الموضوعات والحوزقاني مؤلف كتاب الاباطيل والشيخ ابن تيمية الحراني مؤلف منهاج السنة والمجد اللغوي مؤلف القاموس وسفر السعادة وغيرهما فكم من حديث قوى حكموا عليه بالضعف أو الوضع وكم من حديث ضعیف بضعف يسير حكموا عليه بقوة الجرح فالواجب على العالم أن لا يبادر إلى قبول أقوالهم بدون تنقيح أحكامهم ومن قلدتهم من دون الانتقاء ضل وأوقع العوام في الإفساد اهـ (فإن عدله) أى الراوى للحديث (واحد وجرحه

آخر) جرحاً مفسراً فإن الجرح المبهم غير مقبول مطلقاً على المذهب الصحيح فلا يمكن أن يعارض التعديل وإن كان مبهماً (قدم الجرح على التعديل) ولو كان المادون أكثر وهذا نقله الخطيب عن جمهور العلماء وصححه ابن الصلاح والامام فخر الدين الرازي والآمدي وغيرهما من الأصوليين (لأن مع شاهد الجرح زيادة علم فقدم على المزكي) ولأن الجرح مصدق العدل فيما أخبر به عن ظاهر حاله إلا أنه يخبر عن أمر باطن خفي عن المعدل وقيل إن كان عدد المعدلين أكثر قدم التعديل حكاه الخطيب في الكفاية وصاحب المحصول لأن كثرة المعدلين تقوى حالهم وقلة الجارحين تضعف خبرهم قال الخطيب وهذا خطأ ممن توهمه لأن المعدلين وإن كثروا ليسوا يخبرون عن عدم ما أخبر به الجارحون ولو أخبروا بذلك لكانت شهادة باطلة على نفي وقيل إنه يتعارض الجرح والتعديل فلا يترجح أحدهما إلا بمرجح حكاه ابن الحاجب كذا فصله العراقي في شرح الفيتة والسيوطي في التدريب والخالص أنه إذا وجد في شأن راو تعديل وجرح مبهمان قدم التعديل وكذا إن وجد الجرح مبهماً والتعديل مفسراً قدم التعديل وتقديم الجرح على التعديل إنما هو إذا كان مفسراً سواء كان التعديل مبهماً أو مفسراً (فائدة) قد يقدم التعديل على الجرح المفسر لوجوه عارضة تقتضي ذلك وقد منا أن قاعدة الجرح مقدمة على التعديل ليست على إطلاقها بل الصواب أن من ثبتت إمامته وعدالته وكثر مادحوه ونذر جارحوه وكانت هناك قرينة دالة على سبب جرحه من تعصب مذهبي أو غيره لم يلتفت إلى جرحه ولهذا لم يقبل جرح بعضهم في الامام أبي حنيفة وشيخه حماد بن أبي سليمان وصاحبيه محمد وأبي يوسف وغيرهم من أهل الكوفة بأنهم كانوا من المرجئة واعلم أن أبا حنيفة يرى أن العمل ليس بركن أصلي من الايمان بحيث إذا أخل المؤمن بعمل ينزل منه الايمان كما يرى أن الايمان هو العقد الجازم بحيث لا يشمل النقيض ومثل هذا الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان وبه نطق الحديث أن تؤمن بالله الحديث أخرجه مسلم وإرجاء العمل من أن يكون ركناً من أركان

الايان الأصلية هو السنة وأما الارزاء الذى هو بدعة فهو قول من يقول
لا تضر مع الايمان معصية وأبو حنيفة وأصحابه أبرياء من هذا القول وكان
فى زمن أبى حنيفة وبعده أناس صالحون يعتقدون أن الايمان قول وعمل
ويزيد وينقص ويرمون بالارزاء من يرى أن الايمان هو العقد مع أنه الحق
الصراح بالنظر إلى حمج الشرع قال الله تعالى ولما يدخل الايمان فى قلوبكم
وقال النبى صلى الله عليه وسلم الايمان بالله وملائكته الحديث أخرجه وعليه
جمهور أهل السنة وهؤلاء الصالحون باعتقادهم ذلك أصبحوا على موافقة
المعتزلة والخوارج حتما ان كانوا يعدون خلاف اعتقادهم هذا بدعة وضلالة
لأن الاخلال بعمل من الأعمال وهو ركن يكون إخلالا بالايان فيكون
من أحل به خارجاً من الايمان اما داخل في الكفر كما يقوله الخوارج وإما
غير داخل فيه بل فى منزلة بين المنزلتين الكفر والايان كما هو مذهب المعتزلة
وهم من أشد الناس تبرؤاً من هذين الفريقين فاذا تبرعوا بما كان عليه أبو حنيفة
وأصحابه وباقى أئمة هذا الشأن يبقى كلامهم متافئاً غير مفهوم وأما إذا عدوا
العمل من كمال الايمان فقط فلا يبقى وجه للتنازع لكن تشددهم هذا التشديد يدل
على أنهم لا يعدون العمل من كمال الايمان فحسب بل يعدونه ركناً أصلياً
ونتيجة ذلك كما ترى ولولا مذهب أبى حنيفة وأصحابه فى هذه المسألة للزم
تكفير جماهير المسلمين غير المعصومين لإخلالهم بعمل من الأعمال فى وقت
من الأوقات وفى ذلك الطامة الكبرى اه ملتقطاً من تأنيب الخطيب من قوله
واعلم (فصل فإن روى عن المجهول عدل) ففيه ثلاثة أقوال أحدها أنه (لم
يكن ذلك تعديلاً) وثانيها ما ذكره بقوله (وقال بعض أصحابنا إن ذلك
تعديل) إذ الظاهر أنه لا يروى إلا عن عدل وإلا كان تليساً لما فيها من الإيقاع
فى العمل بما لا يجوز العمل به لأن العدل إذا روى حديثاً فقد وجب على
المكلفين العمل به والتلييس خلاف مقتضى العدالة وهذا عزاه ابن الصلاح
إلى بعض المحدثين وبعض الشافعية (والدليل على فساد ذلك هو أن نجد العدول
يروون عن المدلسين والكذابين ولهذا قال الشعبي أخبرنى الحارث الأعور

وكان والله كذاباً فلم يكن في الرواية عنه دليل على التعديل (وكثيراً من يروى
عمن يروى ولا يفكر ممن يروى ولا نسلم أنها لو لم تكن تعديلاً لكانت
تليساً وإنما يلزم ذلك لو وجب العمل بمجرد ما على السامع وليس كذلك
إذ غاية روايته عنه أن يقول سمعته يقول كذا وهو ليس بموجب العمل
عليه بل يجب على السامع إذا أراد العمل الكشف عن حال المروى عنه فإن
ظهرت عدالته عمل به وإلا فلا فإذا لم يكشف وعمل كان هو المقصر في حق
نفسه وهذا عزاه ابن الصلاح إلى أكثر العلماء من المحدثين وغيرهم وذكر
أنه الصحيح والقول الثالث بين من علم أنه لا يروى إلا عن عدل فهو تعديل
وإلا يلزم خلاف ما عهد عليه من العادة وهو خلاف الأصل أو لا يعلم ذلك
من عادته فلا يكون تعديلاً لأن العادة جارية بأن الإنسان يروى ممن
لو سئل عن عدالته لتوقف فيها وهذا التفصيل هو الأعدل كما هو ظاهر من
وجهه ولذا اختاره الأصوليون كالآمدى وابن الخاجب وغيرهما وعمل
العالم وفتياه على وفق حديث رواه ليس حكماً منه بصحته ولا بتعديل روايته
لإمكان أن يكون ذلك احتياطاً منه أو لدليل آخر وافق ذلك الخبر وصح
الآمدى وغيره من الأصوليين أنه حكم بذلك وقال إمام الحرمين إن لم
يكن في مسالك الاحتياط وفي التدريب مما لا يدل على صحة الحديث أيضاً
موافقة الإجماع له على الأصح لجواز أن يكون المستند غيره وقيل يدل اه
(فصل فأما إذا عمل العدل بخبره وصرح بأنه عمل فهو تعديل لأنه لا يجوز
أن يعمل به إلا وقد قبله وإن عمل بموجب خبره ولم يسمع منه أنه عمل
بالخبر لم يكن ذلك تعديلاً) والحاصل أن العدالة تعرف بأمر منها الشهرة
والتواتر كعدالة الأئمة الأربعة والأوزاعي وعبد الله بن المبارك وسائر الأئمة
كأصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم من الأئمة لأنها فوق
التزكية ومنها التزكية وهي أخبار من عرفت عدالته بالعدالة والأصل في مراتبها
اصطلاح المزيكى ومن معرفات العدالة حكم الحاكم العدل الشارط للعدالة في
الحكم بشهادة الشاهد وعمل المجتهد العدل الشارط للعدالة في قبول رواية

الراوى وهذا إذ لم يكن لمن حكم أو عدل مستند آخر ولا يكون هو ثالث الشهود أو الرواة ومن المعرفات سكوت السلف عن الطعن فيه عند اشتها روائته لأنهم لا يسكتون بمقتضى عدالتهم على منكر والعمل بخبر المطعون منكر لكن هذا عند الاستطاعة فإن قبله بعض السلف ورده بعض بخلاف وذهب كثير من أهل الحديث الى الرد وذهب الحنفية إلى القبول وألفاظ الجرح أسوأها كذاب وضاع دجال ثم بعدها ساقط ذاهب متروك ثم بعدها ردوا حديثه مطروح ليس بشيء وهذه لاحجة فيها في نفسها ولا تقوية أى لا يتقوى غيرها بها ولا يتقوى بنيرها ثم بعد ذلك ضعيف منكر الحديث واه ثم بعدها فيه مقال ليس بمرض لين ويصح هذا للاعتبار والمتابعات والاعتبار في اصطلاحهم تتبع الأسانيد ليظهر للحديث ما يوافقه لفظاً أو معنى من ذلك الصحابي الراوى أو غيره من الصحابة وهذا الموافق متابع له إن كان منه وشاهد له إن كان من غيره وقد يطلقان مترادفين فيكون كل منهما متابعاً له وشاهداً له وإنما صلح هذا للاعتبار دون الأول لأن المراتب الأولى تدل على الفسق والفاسق لا يصح حجة ولا مقوي ولا يصير بتقوية غيره حجة بحال بخلاف هذه الأخيرة فإنها لا تدل على الفسق انتهى من سلم الوصول (باب القول في حقيقة الرواية وما يتصل به) (والاختيار في الرواية أن يروى الخبر بلفظه لقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم أداها كما سمع رب حامل فقه إلى من هو أفقه) هذا الحديث قد روى بألفاظ مختلفة في الجامع الصغير نضر الله امرأ سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه غيره قرب مبلغ أوعى من سامع (حم ت ح ب) عن ابن مسعود نضر الله امرأ سمع منا حديثاً حتى يبلغه غيره قرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه (ت) والضياء عن زيد بن ثابت قال الترمذي صحيح وقال ابن حجر في تخريج المختصر حديث زيد بن ثابت هذا صحيح خرجه أحمد وأبو داود وابن جبان وابن أبي حاتم وأبو نعيم والطيالسي وفي الباب عن معاذ بن جبل وأبي الدرداء وأنس وغيرهم قال العراقي روى مشدداً ومخففاً

ومعناه ألبسه النضرة وخلوص اللون يعنى جملة الله وزينه وقوله إلى من هو أفقه منه فيه دلالة على كراهة اختصار الحديث لمن ليس بمتناه في الفقه لأن فعله يقطع طريق الاستنباط على من بعده ممن هو أفقه منه وقوله رب حامل فقه ليس بفقيه بين به أن راوى الحديث ليس من شرطه الفقه وإنما شرطه الحفظ وأما الفهم والتدبر فعلى الفقيه (فان أراد الرواية بالمعنى نظرت فان كان ممن لا يعرف معنى الحديث لم يحز له) أن يرويه إلا بلفظه (لأنه لا يؤمن أن يغير معنى الحديث وان كان ممن لا يعرف معنى الحديث نظرت فان كان ذلك) يعنى الرواية بالمعنى (فى خبر محتمل) فان كان اللفظ مشتركاً أو مجملاً أو مشكلاً (لم يحز أن يروى بالمعنى لأنه ربما نقل بلفظ لا يؤدى مراد الرسول صلى الله عليه وسلم فلا يجوز أن يتصرف فيه وإن كان خبراً ظاهراً) مفسراً فأقام لفظاً آخر مقامه بأن قال قعد مكان جالس على رأس الركعتين فى صلاة الظهر (ففيه وجهان من أصحابنا من لا يجوز الرواية بالمعنى مطلقاً سواء كان فى خبر محتمل أو غير محتمل وذلك قوله عليه الصلاة والسلام فادها كما سمعها يقتضى أن يكون اللفظ المؤدى كاللفظ المسموع عملاً بكاف التشبيه والمسموع فى الحقيقة إنما هو اللفظ وسماع المعنى تبع له والتشبيه وقع بالمسموع فلا يشبه حينئذ إلا المسموع أما المعنى فلا وذلك يقتضى أنه عليه الصلاة والسلام أوجب مثل ما سمعه لا خلافة وهو المطلوب ولأن قوله رب مبلغ أوعى من سامع يمنع من روايته بالمعنى لأنه إذا رواه بالمعنى فقد أزال عن موضعه معرفة ما فيه ولأن النبي صلى الله عليه وسلم مخصوص بكمال الفصاحة والبلاغة كما روى أنه قال أنا أفصح العرب ولا تخروى عنه أنه قال أوتيت خمساً لم يؤتهن أحد قبلى وذكر منها جوامع الكلم وإذا كان الأمر كذلك فلا شك فى النقل إلى لفظ آخر احتمال الاختلال فى المعنى فيجب الاقتصار على اللفظ المنصوص ولهذا الطريق لا يجوز نقل القرآن بالمعنى فكذا هذا و (لأنه ربما كان التعبد باللفظ كتكبيرة الصلاة والثانى أنه يجوز) روايته بالمعنى (وهو الاظهر لأنه يؤدى معناه فقام مقامه) لأن الصحابة كانوا ينقلون الواقعة الواحدة بالفاظ مختلفة ولأنهم

ما كانوا يكتبون الأحاديث ولا يكررون عليها بل يروونها بعد أزمان طويلة على حسب الحاجة وذلك موجب لسيان اللفظ قطعاً وهذا هو الذى تشهد به أحوال الصحابة والسلف (ولهذا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا أصبت المعنى فلا بأس) ورد فى المسئلة حديث مرفوع رواه ابن منده فى معرفة الصحابة والطبرانى فى الكبير من حديث عبد الله بن سليمان ابن أكيمة اللثى قال قلت يا رسول الله إني أسمع منك الحديث لا أستطيع أن أؤديه كما أسمع منك يزبد حرفاً أو ينقص حرفاً فقال إذا لم تحلوا حراماً ولم تحرموا حلالاً وأصبت المعنى فلا بأس وقد رواه وأيضاً الخطيب عن يعقوب بن عبد الله بن سليمان اللثى عن أبيه عن جده أئينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا بآبائنا وأمهاتنا إنا نسمع منك ولا ندر على تأديته كما سمعنا منك الحديث والحديث على ما رواه ابن منده والطبرانى مرسل لأن عبد الله ابن سليمان تابعي وذلك غير ضار على الصحيح قال الحسن البصري حين ذكر ذلك له لولا هذا ما حدثنا فلذلك كان الحسن البصري وإبراهيم النخعي والشعبي يأتون بالحديث على المعانى وكذا عمرو بن دينار يحدث بالحديث على المعنى وقال وكيع إن لم يكن المعنى واسماً فقد هلك الناس أهأما إذا وقع التفاوت بين اللفظين المسموع والمروى ولو بوجه فلا يجوز ولا يقبل عندنا ولكن هذا لا يتأتى وقوعه من العدل الفقيه أصلاً لأن الرواية بما يفير المعنى ولو بوجه كذب على النبي صلى الله عليه وسلم وهو من الكبائر يبعد كل البعد وقوعه من العدل الفقيه ونحن إنما جاوزنا للعارف بمدلولات الألفاظ ومواقع الكلام أن يأتى بلفظ بدل آخر مساو له فى المراد منه وفهمه لأن المقصود المعنى واللفظ آلة فاتحاد معنى اللفظين هو المعتبر وهو الفائدة العظمى فى النقل فلا يضر التفاوت فى الفصاحة إذا تقرر هذا تعلم أنه يتعين على طالب الحديث ومثله القرآن بالأولى أن يتعلم من النحو واللغة ما يسلم به من اللحن والتحريف قال حماد بن سلمة مثل الذى يطلب الحديث ولا يعرف النحو مثل الجمار عليه مخلاة ولا شعير فيها وروى الخليلى فى الارشاد عن عبد الرحمن عن أبيه قال

جاء عبد العزيز الدراوردي في جماعة إلى أبي ليبرضوا عليه كتابا فقرأ لهم الدراوردي وكان ردىء اللسان فيلحن فقال أبى ويحك يا دراوردي أنت كنت إلى إصلاح لسانك قبل النظر في هذا الشأن أحوج منك إلى غير ذلك وينبغى لمن يريد الفقه في الحديث والكتاب العزيز أن يقدم على ذلك تعلم العلوم العربية وعلم أصول الحديث وأصول الفقه حتى ينكشف له اعجاز بلاغة القرآن ومدارك الأئمة المستنبطين للأحكام كما أن من أراد فهم دقائق علم الكلام يحتاج لاتقان علوم ثلاثة للمنطق وآداب البحث والحكمة حتى يكون في تقرير الأدلة ورد الشبهة على بصيرة من الحق وهذه العلوم الثلاثة يحتاج إليها من يريد التفقه في الكتاب والسنة لأن كل ما في كتب الكلام من أدلة العقائد ورد الشبه مأخوذ من الكتاب والسنة والتخالف في العبارة والترتيب فقط كما يظهر ذلك للمطلع المحقق المتحقق وكذلك من أراد النظر في الفقه ليكون فقيها يحتاج لتقديم علم الأصول إن أراد فهم دقائقه فنظر في شيء من هذه العلوم الأربعة بدون معرفة وسائلها ركب فيها متن عمياء وخطب فيها خطب عشواء ولكن الهمم تقاصرت والعزائم تقاعست والرغبة في طلب العلم للعلم قد انعدمت والرغبة في طلب الدنيا وحطامها قد توفرت وقويت نسأل الله اللطف والعافية وأن يصلح أحوال العلماء والطلبة فانهم إن لم يتداركوا أمرهم ذهب الدين والدنيا من أيديهم وحق لهم أن يقولوا إن نرفع ديننا بتمزيق ديننا فلا ديننا يبقى ولا ما نرفع قال إمام الحرمين في البرهان إنا على قطع نعلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقصد أن تمثل أوامره وكان لا يبغي من الفاظه غير ذلك والذي يوضح ما قلنا أنه صلى الله عليه وسلم كان مبعوثا للعرب والعجم ولا يتأتى إيصال أوامره إلى معظم خليفة الله تعالى إلا بالترجمة ومن أحاط مواقع الكلام عرف أن احلال اللفظ في لغة محل الفاظ أقرب إلى الاقتصار نقل المعنى من لغة إلى لغة فان استدلل من منع ذلك بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعتها قلنا هذا أولا من أخبار الأحاد ونحن نحاول الخوض في القطعيات وقد قال

بعض المحققين من أدى المغنى على وجهه فقد وعى وأدى انتهى من سلم الوصول
 (فصل والأولى أن يروى الحديث بتمامه فإن روى البعض وترك البعض
 لم يحز ذلك على قول من يقول إن نقل الحديث بالمعنى لا يجوز) لأن حذف
 بعض الحديث ورواية بعضه ربما أحدث خلافاً فيه والمختصر لا يشعر قال عقبة
 لابن المبارك علمت أن حماد بن سلمة كان يريد أن يختصر الحديث فيقلب
 معناه فقال لى أو فطنت له وروى يعقوب بن شعبة عن مالك أنه كان لا يرى
 أن يختصر الحديث إذا كان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال أشهب
 سألت مالكا عن الأحاديث يقدم فيها ويؤخر والمعنى واحد قال أما إن كان من
 قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فإني أكره ذلك وأكره أن يزاد فيها وينقص
 بها وما كان من قول غير رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا أرى بذلك بأساً إذا كان
 وكان عبد الملك بن عمير وغيره لا يجزئون أن يحذف منه حرف واحد فإن
 كان لشك فهو سائغ كان مالك يفعل كثيراً (أما على قول من قال إن ذلك)
 وهو الرواية بالمعنى (جائز فقد اختلفوا في هذا فانهم من قال إن كان قد نقل
 ذلك هو أو غيره بتمامه مدة جاز أن ينقل البعض) ويترك البعض (وإن لم
 يكن قد نقل ذلك هو أو غيره لم يجز) ومحل جواز روايته مختصراً ما إذا
 كان الراوى رفيع المنزلة مشهوراً بالضبط والإتقان بحيث لا يظن به زيادة
 ما لم يسمعه أو نقصان ما سمعه بخلاف من ليس كذلك قال الخطيب إن من
 روى حديثاً على التمام وخاف إن رواه مرة أخرى على النقصان أن يتهم
 بأنه زاد في أول مرة ما لم يكن سمعه أو أنه نسي في الثانى باقى الحديث لقلة
 ضبطه وكثرة غلطه فواجب عليه أن ينفي هذه المظنة عن نفسه وقال سليم
 الرازى أن من روى بعض الخبر ثم أراد أن ينقل تمامه وكان من يتهم بأنه
 زاد في حديثه كان ذلك عذراً له في ترك الزيادة وكتماها قال ابن الصلاح
 من هذا حاله فليس له من الابتداء أن يروى الحديث غير تام إذا كان قد
 تعين عليه أداء تمامه لأنه إذا رواه أولاً ناقصاً أخرج باقيه عن حيز الاحتجاج
 به ودار بين أن لا يرويه أصلاً فيضيعه رأساً وبين أن يرويه متبهاً فتضيع

ثمرته لسقوط الحجة فيه (ومنهم من قال إن كان) الحديث المروى (بعضه يتعلق ببعض) تعلقا لفظيا كالتقييد بالاستثناء والشرط والغاية والصفة أو معنويا كالخاص بالنسبة إلى العام والمقيد بالنسبة إلى المطلق والمبين بالنسبة إلى المجمل والناسخ بالنسبة إلى المنسوخ (لم يجز) أن يروى البعض ويترك البعض لما فيه من الخلل (فان كان الخبر يشتمل على حكيم لا يتعلق أحدهما بالآخر جاز نقل أحد الحكمين وترك الآخر وهو الصحيح) قال في توجيه النظر الصحيح الذي ذهب إليه الجمهور والمحققون من أصحاب الحديث والفقه والأصول التفصيل وجواز ذلك من العارف إذا كان ماتركه غير متعلق بما رواه بحيث لا يختل البيان ولا تختلف الدلالة بتركه سواء جوزنا الرواية بالمعنى أم لا وسواء رواه قبل تاما أم لا هذا إن ارتفعت منزلته عن التهمة فأما من رواه تاما ثم خاف إن رواه ناقصا أن يتهم بزيادة أولا أو نسيان لفظة وقلة ضبط ثانيا فلا يجوز له النقصان ثانيا ولا ابتداء إن كان قد تعين عليه أدائه وأما تقطيع المصنفين الحديث الواحد في الأبواب فهو بالجواز أولى بل يعذر إذا خلاف فيه وقد استمر عمل الأئمة الحفاظ للجملة من المحدثين وغيرهم من أصناف العلماء انتهى قال السكاك الطبري وهذا التفصيل هو المختار قال الماوردي والرويان لا يجوز إلا بشرط أن يكون الباقي مستقلا بمفهوم الحكم كقوله في ماء البحر هو الظهور ماؤه الحل ميتته فيجوز للراوى أن يقتصر على رواية إحدى الجملتين وإن كان الباقي لا يفهم معناه لا يجوز (ومن الناس من قال لا يجوز بكل حال) أى سواء نقل ذلك هو أو غيره بتمامه أو لا وسواء تعلق بعضه ببعض أو لا (والدليل على الصحيح هو أنه إذا تعلق بعضه ببعض كان في ترك بعضه تقرير لأنه ربما عمل بظاهره فيخل بشرط من شروط الحكم وإذا لم يتعلق بعضه ببعض فهو كالخبرين يجوز نقل أحدهما دون الآخر) فصل (وينبئ لمن لا يحفظ الحديث أن يرويه من الكتاب) فان الضبط قسمان ضبط صدر وهو أن يحفظ ما سمعه بحيث يتمكن من استحضاره متى شاء وضبط كتاب وهو صيافته عنده منذ سمع إلى أن يؤدي منه ولا يدفعه إلى من يمكن أن يغير

فيه ومحل هذا في كتاب لم يشتهر ولم يضبط أما ما كان كذلك كالبخاري ومسلم فلا يشترط فيه صيانة ما سمع فيه حتى يؤدي منه بل الشرط أن يروى من أصل شيخه أو فرع مقابل عليه أو فرع مقابل على الفرع قال بعض الأفاضل والظاهر أن التقييد بشيخه في مثل ما ذكر ليس بلازم لضبط تلك الكتب في ذاتها فالمدار على كون النسخة مصححة على أي شيخ أو مقابلة بأي فرع (فإن كان يحفظ فالأولى أن يرويه من كتاب لأنه أحوط فإن رواه من حفظه جاز وأما إذا لم يحفظ وعنده كتاب وفيه سماعه بخطه) أو خط من يثق به والكتاب مصون بحيث يغاب على الظن سلامته من التخيير وتسكن إليه النفس (وهو يذكر أنه سمع) جملة (جازان يرويه إن لم يذكر كل حديث فيه وإن لم يذكر أنه سمع هذا الخبر) يعني أنه عنده كتاب فيه سماعه بخطه وهو لا يذكر أنه سمعه فهذا مقابل لقوله وهو يذكر أنه سمع (فهل يجوز أن يرويه فيه وجهان أحدهما يجوز وعليه يدل قوله) أي الإمام الشافعي رحمه الله (في الرسالة) قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في الرسالة في باب تثبيت خبر الحجة بخبر الخاصة حتى يجتمع أمور. منها أن يكون من حدث به ثقة في دينه معروفاً بالصدق في حديثه عاقلاً بما يحدث به علماً بما يجعل معاني الحديث من اللفظ وأن يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمعه لا يحدث به على المعنى لأنه إذا حدث به على المعنى وهو غير عالم بما يخل بمعناه ولم يدر لعله يحيل الحلال إلى الحرام والحرام إلى الحلال وإذا أداه بحروفه فلم يبق وجه يخاف فيه إحالته الحديث حافظاً إن حدث من حفظه حافظاً لكتابه إن حدث من كتابه إذا أشرك أهل الحفظ وافق حديثهم بريئاً من أن يكون مدلساً يحدث عن لقي مالم يسمع منه ويحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم بما يحدث الثقات خلافاً فهو يكون هكذا من فوقه من حديثه حتى ينتهي بالحديث موصولاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم أو إلى من انتهى به إليه دونه لأن كل واحد منهم مثبت لمن حدثه ومثبت على من حدث عنه فلا يستغنى في كل واحد منهم عما وصفت ومن كثر غلطه من المحدثين ولم يكن له أصل كتاب صحيح لم يقبل

حديثه اه فقوله حافظا لكتابه ان حدث من كتاب يشير إلى أن مجرد حفظه لكتابه من أن يغير أو يبدل فيه كاف في صحة التحديث منه سواء ذكر سماعه له أم لا. وكذا قول ومن كثر غلطه من المحدثين ولم يكن له أصل كتاب صحيح لم يقبل حديثه يفيد ذلك بطريق المفهوم وهو أنه إذا كان له أصل كتاب صحيح وكثر غلطه يقبل تحديثه منه سواء ذكر سماعه له أو لا (والثاني لا يجوز) أن يرويه إذا لم يذكر سماعه (وهو الصحيح لأنه لا يأمن أن يكون قد زود على خطه فلا تجوز الرواية بالشك) هذا خلاف ما في التقريب وشرحه قال في التقريب وشرحه وإذا وجد سماعه في كتابه ولا يذكره فعن أبي حنيفة وبعض الشافعية لا يجوز له روايته حتى يتذكر ومذهب الشافعي وأكثر أصحابه وأبي يوسف ومحمد جوازها وهو الصحيح لعمل العلماء به سلفا وخلفا وباب الرواية على التوسعة وشرطه أن يكون السماع بخطه أو بخط من يثق به والكتاب مصون بحيث يغلب على الظن سلامته من التغير وتسكن إليه نفسه وان لم يذكر أحاديثه حديثا حديثا فان شك فيه لم يحز الاعتماد عليه وكذا إن لم يكن الكتاب بخط ثقه بلا خلاف وعبر في الروضة والمنهاج كأصليهما عن الشرط بقوله محفوظ عنده فاشهر بعدم الاكتفاء بظن سلامته من التغير وتعقبه البلقيني في التصحيح بأن المعتمد عند العلماء قديما وحديثا العمل بما يوجد من السماع والاجازة مكتوباً في الطبايق التي يغاب على الظن صحتها وإن لم يتذكر السماع ولم تكن الطبقة محفوظة عنده انتهى وهذا هو الموافق لما هنا وقد مشى عليه صاحب الحاوى الصغير فقال ويروى بخط المحفوظ ولم تكن الطبقة محفوظة عنه اه (فائدة) اختلف العلماء فيمن نقل حديثاً من كتاب من الكتب المشهورة وليس له به سند بطريق من الطرق هل يسوغ له أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فالجمهور على جوازه وضعفه قوم كما هو ظاهر كلام العراقي وصرح كلام الحافظ الاشيلي قال ابن برهان ذهب الفقهاء كافة إلى أنه لا يتوقف العمل بالحديث على سماعه بل إذا صحت عنده النسخة من الصحيحين مثلاً جاز له العمل بها وإن لم يسمعها وحكي

الاسناد أبو اسحاق الاسفراينى الاجماع على جواز النقل من الكتب المعتمدة ولا يشترط اتصال السند إلى مصنفها وذلك شامل لكتب الحديث والفقه وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام فى جواب سؤال كتبه إليه محمد بن عبد الحميد وأما الاعتماد على كتب الفقه الصحيحة الموثوق بها فقد اتفق العلماء فى هذا العصر على جواز الاعتماد عليها والاستناد إليها لأن الثقة قد حصلت بها كما تحصل بالرواية ولذلك اعتمد الناس على الكتب المشهورة فى النحو واللغة والطب وسائر العلوم لحصول الثقة بها وبعد التدليس ومن اعتقد أن الناس قد اتفقوا على الخطأ فى ذلك فهو أولى بالخطأ منهم ولولا جواز الاعتماد على ذلك لتعطل كثير من المصالح المتعلقة بها وقد رجع الشارع إلى قول الأطباء فى صور وليست كتبهم مأخوذة فى الأصل إلا عن قوم كفار ولكن لما بعد التدليس فيها اعتمد فى اللغة على أشعار العرب لبعده التدليس انتهى قال الزركشى وكتب الحديث أولى بذلك من كتب الفقه وغيرها لإغنائهم بضبط النسخ وتحريرها فمن قال إن شرط التخرج من كتاب يتوقف على اتصال السند إليه فقد خرق الاجماع وغاية المخرج أن ينقل الحديث من أصل موثوق بصحته وينسبه إلى من رواه ويتكلم على علته وغريبه وفقهه قال وليس الناقل للاجماع مشهورا بالعلم مثل اشتها هؤلاء الأئمة قال بل مضى الشافعى فى الرسالة على أنه يجوز أن يحدث بالخبر وإن لم يعلم أنه سمعه فليت شعرى أى إجماع بعد ذلك انتهى (فصل فاما إذا روى) ثقة (عن شيخ) ثقة حديثا (ثم نسي الشيخ الحديث) بأن قال لا أعرفه ولا أذكره أو نحوه مما يقتضى جواز نسيانه (لم يسقط الحديث) وهو حجة يعمل بها وهو مذهب مالك والشافعى وأحمد فى أصح الروايتين عنه وعليه الأكثر من المحدثين استدلالا بقصة سهيل بن أبى صالح فانه روى عن عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن ربيعة بن أبى عبد الرحمن عن سهيل بن أبى صالح عن أبيه عن أبى هريرة انه صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين قال تلقيت سهيلا وسألته عن هذا الحديث فقال ما أعرفه قال إن ربيعة أخبرنى به عنك قال فإن كان ربيعة

أخبرك به عنى فحدث به عن ربيعة عنى وصار بعد ذلك يقول حدثني ربيعة
عنى عن أبى أخرجه أبو عوانة فى صحيحه وغيره (وقال الكرخى من أصحاب
أبى حنيفة رحمه الله) وأبو زيد الدبوسى وشمس الأئمة السرخسى (يسقط
الحديث) ولا يكون حجة وهو رواية عن الإمام أحمد (وهذا غير صحيح
لأن الراوى عنه ثقة ويجوز أن يكون الشيخ قد نسى فلا تسقط رواية صحيحة
فى الظاهر فإن قيل ان كان الراوى معرضا للسهو والنسيان فالفرع أيضا
كذلك فينبغى أن يسقط أجيب بأن الراوى ليس بناف لوقوعه بل غير
ذاكر والفرع جازم مثبت فقدم عليه قال ابن الصلاح وقد روى كثير
من الأكابر أحاديث نسوها بعد ما حدثوا بها وكان أحدهم يقول حدثني
فلان عنى عن فلان بكذا وصنف فى ذلك الخطيب أخبار من حدث
ونسى وكذلك الدارقطنى والمنايعون لوجوب العمل بهذا الحديث قالوا
بأن ما ذكرتم يدل على وقوع الرواية مع عدم تذكر الأصل لكن
الكلام والنزاع فى وجوب العمل بذلك الحديث لافى الوقوع وغاية
ما يفيد الوقوع جواز أن يقول الأصل بعد النسيان حدثني الفرع عنى
وهو لا يستلزم وجوب العمل به فإن ربيعة لم ينقل ذلك على طريق
إسناد الحديث وتصحيح روايته وإنما كان يقوله على طريق حكاية الواقعة
بزعمه ولا دلالة لهذا على وجوب العمل به ولو سلم استلزامه
له فرأى سهيل كراى غيره فلا يكون رأيه حجة على غيره ولو
سلم كون رأيه حجة على غيره فعلى الجازم فقط لا عموم الناس
والحجة لمن رد مثل هذا الخبر ما روى عن عمار بن ياسر أنه قال لعمر رضى
الله عنهما وكان لا يرى التيمم للجنب إما تذكر إذ كنا فى ابل يعنى ابل الصدقة
وفى بعض الروايات فى سرية فاجتنبت فتمعكت فى التراب أى تمرغت
فصليت فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال إنما يكفيك أن تضرب
بيديك الارض ثم تمسح بهما وجهك وذراعيك فلم يرفع عمر رأسه ولم يقبل
روايته مع عدالته إذ كان عمر ناسيا إذ لا يظن بعمار الكذب ولا بعمر عدم

القبول مع الذكر وما يشهد لذلك ما في السنن فقال يا عمار اتق الله فقال
يا أمير المؤمنين إن شئت والله لا أذكره أبدا فقال كلا والله انوليك من
ذلك ما توليت وأما الجواب بأن عمارا لم يكن راويا لهذا الحديث عن
أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه فعدم التذكر ليس عن الأصل فليس
من الباب كما في البيع فضيف لأن نسيان غير المروى عنه الحادثة
المشتركة إذا منع قبول الرواية وأوقع الشك في الاتصال فنسيان المروى
عنه أولى أن يمنع لأن إيجاب الريبة فيه أشد فافهم واعلم أن الحنفية
لم يعملوا بحديث الشاهد واليمين لوجوه الأول معارضته لقوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل
وامرأتان فأوجب شهادة رجائين عند وجودهما وعند عدمهما أوجب
شهادة رجل وامرأتين وحيث نقل إلى ما ليس بمحمود في مجالس الحكم
دل على عدم قبول شهادة الشاهد الواحد مع اليمين فإن حضور النساء
لا يبعد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام
المرأتين لما أوجب حضورهما على أن النساء ممنوعات من الخروج
وحضور مجالس الرجال الثاني ما قال المرجاني في خزامة الحواشي على التوضيح
إن الحديث وإن كان في صحيح مسلم عن ابن عباس مرفوعا أنه عليه الصلاة
والسلام قضى بشاهد ويمين لكنه بما انتقد عليه قال الترمذى في كبره سألت محمداً
عن هذا الحديث فقال إن عمرو بن دينار لم يسمعه من ابن عباس وفي الكشف
طعن فيه يحيى بن معين وإبراهيم النخعي والزهرى حتى قال الزهرى
أول من أفرد الإقامة معاوية وأول من قضى بشاهد ويمين معاوية والثالث
معارضته للسنة المشهورة وهى قوله صلى الله عليه وسلم البيضة على المدعى
واليمين على من أنكر هذا لفظ البيهقي ولفظ الصحيحين واليمين على المدعى
فجعل جنس الأيمان على المنكر أو على المدعى عليه إذ لا عهدة ثمة وليس
وراء الجنس شيء فلا يكون بعض الأيمان في جانب المدعى وتمام
الكلام عليه في شرح التقرير والتحجير لابن أمير حاج في الجزء الثالث
(٣٣ زهه)

صحيفه ٣٢٢ (فأما إذا جحد الشيخ الحديث وكذب الراوى عنه) بأن قال
مارويته أو كذب على ونحوه (سقط الحديث لأنه قطع بالوجود فتعارض
روايته ووجود الشيخ فسقطا ولا يكون هذا التكذيب قدحا
في الرواية عنه) ولا يثبت جرحه (لأنه كما يكذبه الشيخ فهو أيضاً يكذب
الشيخ) وهذا موافق لما في مسلم الثبوت وشرحه قال في مسلم الثبوت
وشرحه إذا كذب الأصل الفرع سقط الحديث اتفاقاً لاتفاء صدقها
معا فيه ولا بد في الاتصال من صدقها وهما على عدالتهما ، اه وذلك لأن الظاهر
من حالهما عدم تعدد الكذب اعتقاداً بل ظناً منه ماسمع من غيره
السماع منه غلطاً أو وهماً من الآخر لما سمع أنه لم يسمع فالكذب
الذى وقع من أحدهما من غير عمد وهو لا يضر العدالة ثم تعديل
كل بدلاً ومعا وبمباراة أخرى إن عدالتهما كانت ثابتة من قبل وفي
هذا الكذب احتمال أن واحداً منهما تمعد فيه فيفسق أو وقع له الوهم
فلا يفسق واحد منهما بالشك اه لكن صاحب جمع الجوامع خالف ما ذكره
المصنف وصاحب مسلم الثبوت فقال المختار وفاقاً للسمعاني أن تكذيب
الأصل الفرع لا يسقط المروى ومن ثم لو اجتمعا في شهادة لم ترد وإن
شك أو ظن والفرع جازم فأولى بالقبول وعليه الأكثر قال العلامة الشربيني
وجه هذا المختار أن الفرع عدل ضابط إلى آخر شروطه وقد تقدم أنه
يجب العمل بخبره والوجوب لا يسقط بالاحتمال والأصل وإن كان عدلاً
أيضاً الخ لكنه كذب عدلاً وتكذيب العدل خلاف الظاهر فإن قلت يلزم
أن يكون الأصل كاذباً وهو أيضاً عدل فيكون خلاف الظاهر قلت لا بل
هو الظاهر لأنه كذب في التكذيب للفرع العدل وقد عرفت أنه خلاف
الظاهر فيكون كذب الأصل هو الظاهر إلا أنه لعدالته يحمل على النسيان
فتدبره ولذلك قال الجلال فلا يكون واحد منهما بتكذيبه الآخر مجروحاً اه
قال العلامة الشربيني أما الفرع فلما عرفت من أن كذبه خلاف الظاهر وأما
الأصل فلأن كذبه وإن كان هو الظاهر لكن تعمدته خلاف الظاهر لعدالته

فترجح احتمال النسيان فلا يكون كل منهما مجروحاً اهـ ووافقه القاضي زكريا
في لب الأصول والخاص أن الإنكار نوعان إنكار مكذب بالحكم بالنفي
بأن يقول كذبت على أو ما رويت لك هذا فالجمهور على أن هذا الحديث
يسقط للعلم بكذب أحدهما لا على اليقين وذلك قادح في قبول الحديث ولا
يعرف أحد ذهب إلى قبوله وإنما جوز ذلك أبو المظفر السمعاني وتابعه ابن
السبكي بل نقل الشيخ سراج الهندي وقوام الدين الكاكي الإجماع على عدم
اعتباره إلا أنه خلاف ما حكاه القاضي أبو زيد الدبوسي وشمس الأئمة
السرخسي وغير الإسلام فاتهم حكوه أنه مذهب الجمهور لا تبطل عدالتهما
لأن الثابت لا يزول بالشك والثاني إنكار متوقف بأنه شك في روايته بأن
قال لا أذكر أني رويت هذا الحديث أو لا أعرفه وهذا الأكثر قالوا إنه حجة
ولا يسقط الحديث خلافاً للكرخي وجماعة من الحنفية كالقاضي أبي زيد
والإمام أحمد روايتان ونسب القبول إلى الإمام محمد بن الحسن والمنع
لأبي يوسف تحريجاً اهـ (فصل فإذا قرأ الشيخ الحديث عليك) من حفظه
أو من كتاب وأنت تسمعه (جاز أن تقول سمعته وحدثني وأخبرني
وقرأ علي) أو أخبرنا أو حدثنا (سواء قال إروه عني أو لم يقل) وهذا
وإن قصد الراوي إسماعه إما خاصة أو كان في جمع قصد الراوي إسماعهم
وإن لم يقصد الشيخ إسماعه لا في جمع ولا في وحدة فليس له أن يقول إلا
سمعته يحدث عن فلان (وإن أملي) الشيخ (عليك) الحديث وأنت تكتب
(جاز جميع ما ذكرناه) من سمعته وحدثني وأخبرني وقرأ علي (ويجوز أن
تقول أملي علي لأن جميع ذلك صدق) وأما إذا قرأت عليه الحديث (من حفظ
أو كتاب أو قرأ غيرك عليه وأنت تسمع) وهو ساكت يسمع ويسمها أكثر
المحدثين عرضاً من حيث إن القارئ يمرض على الشيخ ما يقرؤه كما يعرض
القرآن على المقرئ لكن قال شيخ الإسلام ابن حجر في شرح البخاري بين
القراءة والعرض عموم وخصوص لأن الطالب إذا قرأ كان أعم من العرض
وغيره ولا يقع العرض إلا بالقراءة لأن العرض عبارة عما يعرض به الطالب

أصل شيخه معه أو مع غيره بحضرته فهو أخص من القراءة انتهى وشرط
الإمام أحمد في القارئ أن يكون ممن يعرف ويفهم وشرط امام الحرمين في
الشيخ أن يكون بحيث لو فرض من القارئ تحريف أو تصحيف لرده وإلا
فلا يصح التحمل بها وهي أى الرواية بالقراءة بشرطها رواية صحيحة بلا خلاف
في جميع ذلك إلا ما حكى عن بعض من لا يمتد به واختلفوا في مساواتها للسمع من
لفظ الشيخ في المرتبة ورجحانه عليها ورجحانها عليه على ثلاثة مذاهب فحكى
الأول وهو المساواة عن مالك وأصحابه وأشياخه من علماء المدينة ومعظم علماء
الحجاز والكوفة والبخارى وغيرهم وحكى الثاني وهو ترجيح السماع عن جمهور أهل
المشرق وهو الصحيح وحكى الثالث وهو ترجيحها عليه عن أبي حنيفة وابن أبي ذئب
وحكاة الدارقطني أيضا عن الليث بن سعد وشعبة وابن لهيعة ويحيى بن سعيد
ويحيى بن عبد الله بن بكير والعباس بن الوليد وغيرهم والأحوط والأجود
في الرواية بها أن يقول قرأت على فلان إن قرأ بنفسه أو قرأ عليه وأنا
أسمع ثم يلى ذلك عبارات السماع مقيدة بالقراءة لا مطلقة كحدثنا بقراءتي
عليه أو قراءة عليه وأنا أسمع أو أخبرنا بقراءتي أو قراءة عليه وأنا أسمع
أو أنبأنا أو نبأنا أو قال لنا كذلك واعلم أن أبا حنيفة إنما رجح العرض
على قراءة الشيخ على التليذ إذا كانت قراءة الشيخ من كتاب أما لو حدث
الشيخ من حفظه فإنه يترجح التحديث من حفظه على قراءة القارئ و(لم يجوز
أن تقول فيه سمعت ولا حدثني ولا أخبرني ومن الناس من قال يجوز ذلك
وهذا خطأ لأنه لم يوجد شيء من ذلك) قال في التقريب وشرحه ومنع إطلاق
حدثنا أو أخبرنا هنا عبد الله بن المبارك ويحيى بن يحيى التميمي وأحمد بن
حنبل والنسائي وغيرهم قال الخطيب وهو مذهب خلق كثير من أصحاب
الحدث وجوزهما طائفة قيل إنه مذهب الزهري ومالك بن أنس وسفيان
ابن عيينة ويحيى بن سعيد القطان والنجارى وجماعات من المحدثين ومعظم
الحجازيين والكوفيين كالثوري وأبي حنيفة وصاحبيه والنضر بن شميل
وزيد بن هارون وأبي عاصم ووهب بن جرير وثعلب والطحاوى وألف

فيه جزء وأبي نعيم الأصبهاني وحكاة عياض عن الأكثرين وهو رواية عن أحمد ومنهم من أجاز فيها سمعت أيضاً وروى عن مالك والسفيانين والصحيح انه لا يجوز ومن صححه أحمد بن صالح والقاضي أبو بكر الباقلاني وغيرهما انتهى (فان قال له) الشيخ بعد الفراغ من القراءة (هو كما قرأت على فاقراً به) أو الأمر كما قرىء على أو قال التليذ هل سمعت قتال نعم (جازاً أن يقول أخبرني ولا يقول حدثني لأن الإخبار يستعمل في ما يتمنن الاعلام) بكتاب أو رسول أو مشافهة (والحديث لا يستعمل إلا فيما سُمع مشافهة) قال في التقريب وشرحه التدريب ومنعت طائفة إطلاق حدثنا وأجازت إطلاق أخبرنا وهو مذهب الشافعي وأصحابه ومسلم بن الحجاج وجمهور أهل الشرق وقيل إنه مذهب أكثر المحدثين عزاه لهم محمد بن الحسن التميمي في كتاب الاضاف قال فان أخبرنا علم يقوم مقام فأنه أنا قرأته عليه لا أنه لفظ به إلى وروى عن ابن جريج والأوزاعي وابن وهب وروى عن التستائي أيضاً وصار الفرق بينهما هو الشائع الغالب على أهل الحديث وهو اصطلاح منهم أرادوا به التميز بين النوعين ، والاحتجاج له من حيث اللغة فيه عناء وتكلف انتهى (فأما إذا أجازته) الشيخ بأن قال له أجزتك أن تحدث بمروياتي قال القسطلاني في المنهج الإجازة مشتقة من الجواز وهو التعدى فكأنه عدى روايته حتى أوصلها للراوى وقال أبو الجسين أحمد بن فارس اللغوى الإجازة في كلام العرب مأخوذة من جواز الماء الذى تسقاه الماشية والحرث يقال منه استجزته فأجازني إذا سقاك ماء لماشيتك وأرضك كذلك طالب العلم يستجيز العالم أن يسأله أن يجهزه عليه فيجهزه إياه قال ابن الصلاح فعلى هذا يجوز أن يقال أجزت فلاناً مروياتي ومسموعاتي متمدياً بغير حرف جر من غير حاجة إلى ذكر لفظ الرواية اه قالوا إنما تستحسن الإجازة إذا علم المجيز ما يجهزه وكان المجاز له من أهل العلم أيضاً لأنها توسيع وترخيص يتأهل له أهل العلم لمسيس حاجتهم إليها واشترطه بعضهم في صحتها فبالغ وحكى عن مالك وقال ابن عبد البر الصحيح انها لا يجوز إلا لماهر بالصناعة في شيء معين

لا يشكل إسناده وينبغي للبحر كتابته أن يتألف بالإجازة أيضاً فإن اقتصر على الكتابة مع قصد الإجازة صحت اه وقد اختلف السلف في جواز الرواية والعمل بالإجازة فمنهم من أجاز ذلك وهو الصحيح قاله الجمهور من الطوائف أهل الحديث وغيرهم وادعى أبو الوليد الباجي وعياض الإجماع عليها وأبطلها جماعات من المحدثين كشعبة قال لو جازت الإجازة لبطلت الرحلة وإبراهيم الحربي وأبي نصر الوائلي وأبي الشيخ الأصبهاني والفقهاء كالقاضي حسين والمالوري وأبي بكر الخجندی الشافعي وأبي طاهر الدباسي الحنفي وعنهم أن من قال لغيره أجزت لك أن تروى عنى ما لم تسمع فكأنه قال أجزت لك أن تكذب على لأن الشرع لا يبيح الكذب وهو إحدى الروايتين عن الشافعي وحكاها الآمدي عن أبي حنيفة ونقله القاضي عبد الوهاب عن مالك وقال ابن حزم إنها بدعة غير جائزة وقيل إن كان المجيز والمجاز عالين بالكتاب جاز وإلا فلا واختاره أبو بكر الرازي من الحنفية وقد اختلف في ألفاظ الأداء لمن تحمل بالإجازة والمناولة فجوز الزهري ومالك وغيرهما كالحسن إطلاق حدثنا وأخبرنا في الرواية بالمناولة وهو مقتضى قول من جعلها سماعاً وحكى عن ابن نعيم الأصبهاني وغيره جواز إطلاق حدثنا وأخبرنا في الإجازة المجردة أيضاً والصحيح الذي عليه الجمهور وأهل التحري والورع المنع من إطلاق ذلك وتخصيصها بعبارة مشمرة بها تبين الواقع كحدثنا إجازة أو مناولة وإجازة وأخبرنا إجازة أو مناولة وإجازة وإذنا ولذا قال المصنف لم يجوز أن يقول حدثني ولا أخبرني ويجوز أن يقول أجازني أو أخبرني إجازة ويجب العمل به وقيل بعض أهل الظاهر ومتابعوهم (لا يجب العمل به) أى بالمرئى بها كالمُرسل مع جواز التحديث بها (وهذا خطأ لأن القصد أن يثبت ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا فرق بين النطق وبين ما يقوم مقامه) وليس فيها ما يقدر في اتصال المنقول بها وفي الثقة به وعن الأوزاعي عكس ذلك وهو العمل بها دون التحديث قال ابن الصلاح وفي الاحتجاج لتجويزها غموض ويتجه أن يقال إذا جاز له أن يروى عنه جميع

مروياته فقد أخبره بها جملة فهو كما أخبره بها تفصيلاً وإخباره بها غير متوقف على التصريح قطعاً كما في القراءة وإنما الفرض حصول الإفهام والفهم وذلك حاصل بالإجازة المفهمة قال الخطيب في الكفاية احتج بعض أهل العلم لجوازها بحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب سورة براءة في صحيفة ودفعا لأبي بكر ثم بعث على بن أبي طالب فأخذها منه ولم يقرأها عليه ولا هو أيضاً حتى وصل إلى مكة ففتحها وقرأها على الناس وقد أسند الراهمري عن الشافعي أن الكراييسي أراد أن يقرأ عليه كتبه فأبى وقال خذ كتب الزعفراني فانسخها فقد أجزت لك فأخذها إجازة اه وفي جمع الجوامع وشرحه مستند غير الصحابي في الرواية قراءة الشيخ عليه إملاء وتحديثاً من غير إملاء فقراءته عليه فسماعه بقراءة غيره على الشيخ فالمناولة مع الإجازة كأن يدفع له أصل سماعه أو فرعاً مقابلاً به ويقول له أجزت لك روايته عنى فالإجازة من غير مناولة لخاص في خاص نحو أجزت لك رواية البخاري لخاص في عام نحو أجزت لك رواية جميع مسموعاتي فتمام في خاص نحو أجزت لمن أدركني رواية مسلم فتمام في عام نحو أجزت لمن عاصرني رواية جميع مروياتي لفلان ومن يوجد من نسله تبعاله فالمناولة من غير إجازة فالإعلام كان يقول هذا الكتاب في مسموعاتي على فلان فالوصية كأن يوصي بكتاب إلى غيره عند سفره أو موته فالوجادة كأن يجد كتاباً أو حديثاً بخط شيخ معروف اه (وأما إذا كتب إليه رجل) مسموعه أو مقرؤه عينه أو بعضه لحاضر أو غائب بخطه أو ياذنه مقرؤنا ذلك بالإجازة أولاً (وعرف خطه) فالمقرؤون بالإجازة كأجزتك ما كتبت لك أو ما كتبت به إليك ونحوه وهي في الصحة والقوة كالمناولة المقرونة بالإجازة أما المجردة عن الإجازة فمنع الرواية بها قوم منهم الماوردي في الخاوي الصغير والآمدي وابن القطان وأجازها كثيرون من المتقدمين والمتأخرين منهم أيوب السختياني ومنصور والليث بن سعد وابن أبي سبرة ورواه البيهقي في المدخل عنهم وقال في الباب آثار كثيرة عن التابعين فمن بعدهم وكتب النبي صلى الله عليه وسلم مشاهدة لقولهم وأجازها غير واحد من الشافعيين منهم أبو المظفر

السمعاني وأصحاب الأصول منهم الرازي وهو الصحيح المشهور بين أهل الحديث ويوجد في مصنفاتهم كثيرا كتب إلى فلان قال حدثنا فلان والمراد به هذا وهو معمول به عندهم معدود في الموصول من الحديث دون المنقطع لاشعاره بمعنى الإجازة لا المنقطع وزاد السمعاني فقال هي أقوى من الإجازة قال السيوطي وهو المختار بل وأقوى من أكثر صور المناولة وفي صحيح البخاري في باب الأيمان والنذور كتب إلى محمد بن بشار وليس فيه بالمكاتبه عن شيوخه غيره وفيه وفي صحيح مسلم أحاديث كثيرة بالمكاتبه في أثناء السند ثم يكفي في الرواية بالمكاتبه معرفة خط الكاتب وإن لم تقم البيئة عليه ومنهم من شرط البيئة عليه لأن الخط يشبه الخط فلا يجوز الاعتماد على ذلك وهو ضعيف قال ابن الصلاح لأن ذلك نادر والظاهر أن خط الإنسان لا يشتبه بغيره ولا يقع فيه الإلباس وإن كان الكاتب غير الشيخ فلا بد من ثبوت كونه ثقة ثم الصحيح في الرواية بها ما ذكره المصنف بقوله (جاز أن يقول كتب إلى به فأخبرني كتابة) أو يقول أخبرنا فلان كتابة أو حدثنا كذلك ولا يجوز إطلاق حدثنا وأخبرنا وجوزه الليث ومنصور وغير واحد من العلماء المحدثين وكبارهم وجوز آخرون أخبرنا دون حدثنا ومن أصحابنا من قال لا يعمل بالخط كما لا يعمل في الشهادة وهذا غير صحيح لأن الأخبار مبناها على حسن الظن ومن طرق التحمل الوجادة بكسر الواو مصدر وجد مولد غير مسموع من العرب قال المعافى بن زكريا النهرواني فرع المولدون قولهم وجادة فيما أخذ من العلم من صحيفة من غير سماع ولا إجازة ولا مناولة من تفريق العرب بين مصادر وجدت للتمييز بين المعاني المختلفة قال ابن الصلاح يعني قولهم وجد ضالته وجدانا ومطلوبه وجودا وفي النصب موجدة وفي الغنى وجدنا وفي الحب وجداه وصفة التحديث بها أن يقول وجدت أو قرأت بخط فلان أو في كتابه بخطه حديث فلان ويسوق الإسناد والمتمن وقرأت بخط فلان عن فلان وأما العمل بها فنقل عن معظم المحدثين والفقهاء المالكيين وغيرهم أنه لا يجوز عن الشافعي ونظر أصحابه جوازه وقطع بعض من المحققين الشافعية بوجوب العمل بها عند

حصول الثقة به قال النووى وهو الصحيح الذى لا يتجه فى هذه الأزمان غيره وقال ابن الصلاح لو توقف العمل بها على الرواية لانسد باب العمل بالمنقول لتعذر شروطه قال البلقينى واحتج بعضهم للعمل بالوجادة بحديث أى الخلق أعجب إيماناً قالوا الملائكة قال وكيف لا يؤمنون وهم عند ربهم قالوا الأنبياء قال وكيف لا يؤمنون وهم يأتينهم الوحي قالوا فنحن قال وكيف لا تؤمنون وأنا بين أظهركم قالوا فمن يارسول الله قال قوم يأتون من بعدكم يجدون صحفاً يؤمنون بما فيها وهو استنباط حسن اه قال الخلال له طرق كثيرة وفى بعضها أولئك أعظم منكم وفى بعضها غير لاء أفضل أهل الإيمان إيماناً اه قال العراقى وعلى جواز ما استقر عملهم أى أهل الحديث قاطبة وصار بعد الخلف إجماعاً وأحيى الله بها كثيراً من دواوين الحديث ومسندها مطولها ومختصرها اه (باب فى بيان ما يرد به خبر الواحد) (إذا روى الخبر ثقة رد بأمور أحدها أن يخالف مرجحات العقول فيعلم بطلانه لأن الشرع إنما يرد بمجوزات الصفوف وأما بحلام المنقول فلا) ومن أختلف لتقص ما رواه ابن الجوزى من طريق عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن جده مرفوعاً أن سفينة نوح طافت بالبيت سبعة أسابيع وصلت عند المقام ركعتين وأسند من طريق محمد بن شجاع البلخى عن حسان بن هلال عن حماد بن سلمة عن أبي المهزم عن أبي هريرة مرفوعاً أن الله خلق الفرس فأجراها فعرقت فخلق نفسه منها هذا لا يضعه مسلم والمتهم به محمد بن شجاع كان زائفاً فى دينه وفيه أبو المهزم قال شعبة رأيت له أعطى درهما وضع خمسين حديثاً قال الربيع بن خيثم إن للحديث ضوءاً كضوء النهار تعرفه وظلمة كظلمة الليل وقال ابن الجوزى الحديث المنكر يقشعر له جلد الطالب للملم وينفر منه قلبه فى الغالب قال البلقينى وشاهد هذا أن إنساناً لو خدم إنساناً سنتين وعرف ما يحب وما يكره فادعى إنسان أنه كان يكره شيئاً يعلم ذلك أنه يحبه فيجرد سماعه يبادر إلى تكذيبه ونقل الخطيب عن أبي بكر بن الطيب أن من جملة دلائل الوضع أن يكون مخالفاً للعقل بحيث لا يقبل التأويل ويلتحق به ما يدفعه

الحس والمشاهد أو يكون منافيا لدلالة الكتاب القطيعة أو السنة المتواترة أو الاجماع القطعى أما المعارضة مع إمكان الجمع فلا اه (والثانى أن يخالف نص كتاب كخبر مدعى الرسالة بعد النبى صلى الله عليه وسلم فإنه يخالف قوله تعالى وخاتم النبيين ويخالف أيضا قوله عليه الصلاة والسلام لاني بعدى فقتل هذا الخبر مقطوع بكذبه (أو سنة متواترة فيعلم أنه لا أصل له أو منسوخ) ذكر المحدثون أمورا كلية يعرف بها كون الحديث موضوعا ، منها اشتباهه على مجازفات فى الوعد والوعيد ، ومنها سماجة الحديث وكونه مما يسخر منه ، ومنها مناقضته لما جاءت به السنة الصريحة ، ومنها أن يكون باطلا فى نفسه فيدل بطلانه على وضئه ومنها أن لا يشبه كلام الأنبياء بل لا يشبه كلام الصحابة ومنها أن يشتمل على تواريخ الأيام المستقبلية ومنها أن يكون بكلام الأطباء أشبه ومنها أن تكون الشواهد الصحيحة على بطلانه ومنها مخالفته لصريح القرآن ومنها أحاديث صلوات الأيام والليالى ومنها اقترانه بقرائن يعلم بها أنه باطل وقد استقصى المصنفون فى الموضوعات إيراد الأمثلة المتوافرة لكل ما ذكر فليرجع إليها قال الحافظ فى شرح التلخيص بالوضع إنما هو بطريق الظن الغالب لا القطع إذ قد يصدق الكذب لكن لأهل العلم بالحديث ملكة قوية يميزون بها ذلك وإنما يقوم بذلك منهم من يكون اطلاعه تاما وذهنه ثاقبا وفهمه قويا ومعرفته بالقرائن الدالة على ذلك متمكنة وقد يعرف الوضع باقرار واضعه انتهى واتفقوا على أنه تحرم روايته مع العلم بوضعه سواء كان فى الأحكام أو القصص والترغيب والإمينا وضعه لحديث مسلم عن سمرة بن جندب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حدث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكذابين رواه الامام أحمد وابن ماجه روى الكذابين على صيغة التثنية والكاذبين (والثالث أن يخالف الاجماع فيستدل به على أنه منسوخ أو لا أصل له) كحديث قتل شارب الخمر فى المرة الرابعة فإنه منسوخ عرف نسخه بالاجماع على ترك العمل به (لأنه لا يحوز أن يكون صحيحا غير منسوخ وتجمع الأمة على خلافه والرابع أن يتفرد

الواحد برواية ما يجب على الكفاة عليه فيدل ذلك على أنه لا أصل له لأنه لا يجوز أن يكون له أصل وينفرد هو بعلمه من بين الخلق العظيم) وذلك مثل ما نقله الشيعة وسودوا به أوراقهم من قوله صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله عنه أنت الخليفة بعدى وسلبوا على على بأمره المؤمنين وأنه قال هذا خليفتى عليكم وأنه قال له أنت أخى ووصى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى فمثل هذا تتوفر الدواعى على نقله لتعلقه بأصل من أصول الدين ويجب على الكفاة عليه وقد أجمع الصحابة على مبايعة أبى بكر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو صح وثبت ما ذكره لعلمه الصحابة ولما عدلوا عنه إلى خلافه ولما تركه سيدنا على كرم الله وجهه وبايع أبى بكر مع الصحابة ولا تصل عليه لأئمة الحديث المثابرين على التتقيب كما اتصل بهم كثير مما ضعفوه وكيف يجوز فى العادة أن يصح ما نقلوه آحاداً يعلمه من لم يتصف قط برواية حديث ولا صحبة محدث ويحتمل على علماء الحديث المهرة الذين أفنوا أعمارهم فى الرحلات مشمرين فى طلبه وفى السعى إلى كل من حسبوا عنده صابته منه فى كل صوب وأوب هذا الذى زعموه من نص صح آحاداً عند من لم يتصف برواية حديث ولا صحبة محدث وقد خفى على علماء الحديث مما تقضى العادة بأنه افتراء وهراء نعم روى آحاداً قوله عليه الصلاة والسلام لعلى رضى الله عنه أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لانبى بعدى وهو فى الصحيحين وهذا اللفظ لمسلم وهو مع أنه لا يكتفى فى إثبات المطلوب وهو النص على إمامة على لعدم صراحته فى ذلك ومع أنه لا يقاوم اجماع الصحابة على إمامة أبى بكر غير مفيد لمطلوبهم إذ لم يرد بعد المستثنى العموم فى جميع المنازل الكائنة لهرون من موسى عليه وعلى هارون الصلاة والسلام لا انتفاء نسب الأخوة الثابتة لهارون فبقى المراد البعض والسياق يبينه وذلك أنه صلى الله عليه وسلم قاله لعلى حين استخلفه عند منصرفه إلى تبوك فقال على رضى الله تعالى عنه اتركنى فى المتخلفين وفى لفظ فى الصحيح تخلفنى فى النساء والصبيان كأنه استنقص تركه وراءه فقال له عليه الصلاة والسلام ألا ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون

من موسى يعني حين استخلفه عند توجهه إلى الطور قال له اخلفني في قومي وأصلح وهو لا يستلزم كونه أولى بالخلافة العامة من كل معاصريه افتراضاً ولا ندباً بل يستلزم كونه أهلاً لها في الجملة وبه نقول قد استخلف عليه الصلاة والسلام في مرار أخرى غير على رضى الله عنه كإبن أم مكتوم ولم يلزم فيه ذلك أى كونه أولى بالخلافة بذلك أى باستخلافه على المدينة في سفره انتهى (والخامس أن ينفرد) الواحد (برواية ماجرت العادة أن ينقله أهل التواتر فلا يقبل لأنه لا يجوز أن ينفرد في مثل هذا بالرواية) كما لو انفرد واحد بالخبر عن قتل الخطيب على المنبر أو سقوطه عن المنبر بمشهد من أهل المدينة وسكت أهل المدينة عن الإخبار به فإن العادة تقطع بكذب الخبر المنفرد في مثل هذه فإن سكوت الجمع العظيم عن خبر علموه وكتبتهم ذلك مما تحيله العادة قطعاً لاسيما إذا أخبروا بخلافه ثم حدث الخبر بعدهم كالخبر الذى ادعته الرافضة في امامة أمير المؤمنين فإنه كذب ألبتة ثم إن هؤلاء يقرون أيضاً أن أمير المؤمنين على بن أبى طالب أشجع الناس وأن أهل بيته كانوا ناصريه وأن مثل عمار والمقداد وأبى ذر كانوا من ناصريه وكان أبو ذر ذا قبيلة ولم يخف من أمثال أبى جهل حين أظهر الاسلام بين أعينهم وإذا كان هو خاتفاً مع وجود الناصرين له فأين الأشجعية بل هذا الخوف مناف للشجاعة وثبتت الأشجعية للخلفاء الثلاثة وجلادتهم فقد بان لك بأقوم حجة أن مذهب الشيعة شنيع لا يختاره الاسفيه انتهى إلى حد البلادة (فأما إذا ورد) خبر الواحد (مخالفاً للقياس إذا انفرد الواحد برواية ما تم به البلوى لم يرد وقد حكينا الخلاف في ذلك فأغنى عن الإعادة) أقول وقد قدمنا ذلك تحقيقاً وتمحيصاً فلا عود ولا إعادة .

(فصل فأما إذا انفرد) الراوى (بنقل حديث واحد لا يرويه غيره لم يرد خبره) قال في التقريب وشرحه التدريب ، النوع الثالث عشر الشاذ وهو عند الشافعى وجماعة من علماء الحجاز ماروى الثقة مخالفاً لرواية الناس لا أن يروى الثقة مالا يروى غيره قال الحافظ أبو يعلى الخليلى والذى عليه حفاظ

الحديث أن الشاذ ما ليس له إلا إسناد واحد يشذ به ثقة أو غيره فما كان منه عن غير ثقة فتروك لا يقبل وما كان عن ثقة توقف فيه ولا يحتج به فجعل الشاذ مطلق التفرد لامع اعتبار المخالفة وقال الحاكم هو ما انفرد به ثقة وليس له أصل بمتابع لذلك الثقة قال ويثاير المعلل بأن ذلك وقف على علته الدالة على جهة الوهم فيه والشاذ لم يوقف فيه على علة كذلك فجعل الشاذ تفرد الثقة فهو أخص من قول الخليل وما ذكره الخليل والحاكم مشكل فإنه ينتقض بافراد العدل الضابط الحافظ كحديث إنما الأعمال بالنيات فإنه حديث تفرد به عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم علقمة عنه ثم محمد بن إبراهيم عن علقمة ثم عنه يحيى بن سعيد وكحديث النهي عن بيع الولاء وهبته تفرد به عبد الله بن دينار عن ابن عمر وغير ذلك من أحاديث الأفراد مما أخرج في كتابي الصحيح كحديث مالك عن الزهري عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل مكة وعلى رأسه المخضر تفرد به مالك عن الزهري فكل هذه خرجة في الصحيح مع أنه ليس لها إلا إسناد واحد تفرد به ثقة وقد قال مسلم للزهري نحو تسعين حرفا يرويه ولا يشاركه فيه أحد بأسانيد جياذ وقال ابن الصلاح فهذا الذي ذكرناه وغيره من مذاهب أئمة الحديث يبين لك أنه ليس الأمر في ذلك على الإطلاق الذي قالاه وحينئذ فالصحيح التفصيل فإن كان الثقة بتفرده مخالفا أحفظ منه واضبط كان ما انفرد به شاذا مردودا ومقابله يقال له المحفوظ وإن لم يخالف الراوى بتفرده غيره وإنما روى أمرا لم يروه غيره فينظر في هذا الراوى المنفرد فإن كان عدلا حافظا موثوقا بضبطه كان تفرده صحيحا وإن لم يوثق بحفظه ولكن لم يبعد عن درجة الضابط كان ما انفرد به حسنا وإن بعد من ذلك كان شاذا منكرا مردودا والحاصل أن الشاذ المردود هو الفرد المخالف والفرد الذي ليس في روايه من الثقة والضبط ما يجبر به تفرده وهو بهذا التفسير يجامع المنكر انتهى وبهذا تعلم أن كلام المصنف ليس على إطلاقه (وكذلك إذا انفرد) الثقة (باسناد ما أرسله غيره أو رفع ما وقفه غيره) أو رفعه وأسنده هو في وقت

وأرسله ووقفه في وقت آخر فالصحيح عند أهل الحديث والفقه والأصول أن الحكم لمن وصله أو رفعه سواء كان المخالف له مثله في الحفظ والاتقان أو أكثر لأن الرفع والوصل زدياة ثقة وهي مقبولة وقد سئل البخارى عن حديث لانكاح الإبولى وهو حديث اختلف فيه على أبى اسحاق السبى فرواه شعبة والثورى عنه عن أبى بردة عن أبى موسى مرسلًا ورواه اسرائيل بن يونس فى آخرين عن جده أبى اسحاق عن بردة عن أبى موسى متصلًا فحكم البخارى لمن وصله وقال الزيادة من الثقة مقبولة هذا مع أن من أرسله شعبة وسفيان وهما جبالان فى الحفظ والاتقان وقيل لم يحكم البخارى بذلك لمجرد الزيادة بل لحذاق المحدثين نظر آخر وهو الرجوع فى ذلك إلى القرائن دون الحكم بحكم مطرد وإنما حكم البخارى لهذا الحديث بالوصل لأن الذى وصله عن أبى اسحاق سبعة منهم اسرائيل حفيده وهو اثبت فى حديثه لكثرة ممارسته له ولأن شعبة وسفيان سمعاه منه فى مجلس واحد كذا فى التقريب والتدريب فان قيل إن الارسال والقطع كالجرح فى الحديث فينبغى أن يقدم على الاسناد والوصل كما يقدم الجرح على التعديل أجيب بأن تقديم الجرح لزيادة العلم فيه لالذاته ومزيد العلم فى الـ... يتـم على غيره (أو بزيادة لا ينقلها غيره) يعنى وانفرد الراوى بزيادة لا ينقلها غيره فانها تقبل مطلقا سواء غيرت الإعراب أى عارضت المزيد عليه أو لم تغير فان عارضت وتعذر الجمع يطالب الترجيح وإن لم تعارض أو عارضت ولم يتعذر الجمع قبلت وحمل بها وهذا هو الذى نقله الخطيب من أن الجمهور من الفقهاء والمحدثين ذهبوا إلى قبولها مطلقا غيرت الحكم الثابت أولا. أوجبت نقضا من أحكام تثبت بخبر ليست فيه تلك الزيادة أم لا كان ذلك من روا واحد أو كانت الزيادة من غير من رواه بدونها ونقل فيه اجماع أهل الحديث كما ذكره حيث قال لانبجدا خلافا بين أهل الصنعة أن الزيادة من الثقة مقبولة اه فلم يقسده بقيد لكن قال الشيخ سعد الدين فى صورة ما إذا كان الراوى واحداً والزيادة معارضة وفى الكتب المشهورة أنه إذا تعذر الجمع بين قبول الزيادة والأصل لم تقبل

وإن لم يتعذر فإن تعدد المجلس قبلت وإن اتحد فإن كانت مرات روايته للزيادة أقل لم تقبل إلا أن يقول سهوت في تلك المرات وإن لم تكن أقل قبلت ثم ظاهر ما ذكره المصنف من قبول الزيادة مطلقا مخالف لما في جمع الجوامع وشرحه فانه ذكر فيه تفصيلا فقال وزيادة العدل فيما رواه على غيره من المدول مقبولة إن لم يعلم اتحاد المجلس بأن علم تعدده لجواز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم ذكرها في مجلس وسكت في آخر أو لم يعلم تعدده ولا اتحاده لأن الغالب في مثل ذلك التعدد وإلا أى وإن علم اتحاد المجلس فثانها أى الأقوال الوقف عن قبولها وعدمه والأول القبول لجواز غفلة من زاد عنها والثاني عدمه لجواز خطأ من زاد فيها والرابع إن كان أى غير من زاد لا ينفل بضم الفاء مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل أى الزيادة وإلا قبلت والمختار وفاقا للسمعاني المنع أى منع قبول أن غيره أى غير من زاد لا ينفل أى مثلهم عن مثلها عادة أو كانت تتوفر الدواعي على نقلها وبهذا يزيد القول على الرابع وإن لم يكن الأمر كذلك قبلت فإن كان الساكت عنها أى غير الذاكر لها اضبط ممن ذكرها أو صرح بنى الزيادة على وجه يقبل كان قال ما سمعتها تعارضا أى الخبران فيها بخلاف ما إذا نقاها على وجه لا يقبل بأن محض النفي فقال لم يقلها النبي صلى الله عليه وسلم فانه لا أثر لذلك ولو رواها الراوى مرة وترك أخرى فمكرأوين رواها أحدهما دون الآخر فإن أسندها وتركها إلى مجلسين أو سكت قبلت أو إلى مجلس فليل تقبل لجواز السهو في الترك وقيل لالجواز الخطأ في الزيادة وقيل بالوقف عنهما ولو غيرت إعراب الباقي تعارضا أى خبر الزيادة وخبر عدمها لاختلاف المعنى حيثنذ كما لوروى في حديث الصحيحين فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعا من تمر الخ نصف صاع خلافا للبصرى أبى عبد الله في قوله تقبل الزيادة كما إذا لم تغير الإعراب انتهى (وقال بعض أصحاب الحديث يرد) الاسناد والرفع والحكم لمن أرسله أو وقفه قال الخطيب وهو قول أكثر المحدثين وعن بعضهم الحكم للاكثر وعن بعضهم الحكم للاحفظ وعلى هذا القول لو أرسله

أووقفه الأحفظ لا يقدر الوصل والرفع في عدالة رواية وسنده من الحديث غير الذي أرسله وقيل يقدر فيه وصله ما أرسله أو رفعه ما وقفه الحفاظ اه وترد الزيادة فلا تقبل مطلقا لا من رواه ناقصا ولا من غيره وقيل تقبل إن زادها غير من رواه ناقصا قال الإمام السخاوي في اختلاف الثقات في الوصل والإرسال الظاهر أن محل هذه الأقوال ما لم يظهر ترجيح كما أشار إليه شيخنا وإلا فالحق حسب الاستقراء من صنيع متقدمي القرن كابن مهدي والقطان واحمد والبخاري عدم كون المراد حكما كليا بل ذلك دائر مع الترجيح فتارة يترجح الوصل وتارة الإرسال وتارة يترجح عدد الذوات وتارة بالعكس ومن راجع أحكامهم الجزئية تبين له ذلك قال ولشيخنا بيان الفصل لما رجع فيه الإرسال على الوصل ومزيد النفع لمعرفة ما رجع فيه الوقف على الرفع اه (وقال أصحاب أبي حنيفة إذا لم ينقل نقل الأصل لم يقبل) عبارة الجمال الأسنوي في نهاية السؤل فان كانت الزيادة تغير إعراب الباقي كما إذا روى في أربعين شاة وروى الآخر نصف شاة فيتعارضان ويقدم الراجح لأن أحدهما يروى ضد ما يرويه الآخر إذ الرفع ضد الجر وإن لم تغير الإعراب قبلت خلافا لأبي حنيفة لأن الراوى عدل ثقة جازم بالرواية فوجب قبولها كما لو انفرد بنقل حديث ثم قال مثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في زكاة الفطر على كل حر وعبد ذكر أو أنثى من المسلمين فان التقيد بالمسلمين انفرد به مالك ولذلك لم يشترط أبو حنيفة الاسلام في العبد المخرج عنه اه وكتب الشيخ بخيت في حاشيته سلم الوصول على قوله خلافا لأبي حنيفة هذا القول لا تعرفه الحنفية بل جمهور العلماء ومنهم الحنفية على قبول الزيادة فيما إذا كان المسكون يجوز عليهم الذهول مطلقا فعذر الجمع أو لم يتعذرا فان تعذر وقع التعارض والمصير إلى الترجيح كما يؤخذ من عبارة مسلم الثبوت وهى مأخوذة من عبارة الكمال بن الهمام في تحريره ومثله في غيرها من كتب الحنفية ولو كان لهم خلاف في ذلك لذكروه أو واحد منهم على الأقل وكتب على قوله ولذلك لم يشترط أبو حنيفة الاسلام الخ ما نصه أقول أى لكون زيادة قيد

المسلمين انفرد به مالك وأبو حنيفة لا يقبل هذه الزيادة التي لم تغير الإعراب
 أى لم تعارض رواية عدم الزيادة فلذلك لم يشترط أبو حنيفة الاسلام في
 العبد المخرج عنه وهذا مبين على ما قدمه من أن أبا حنيفة يقول بعدم قبول
 الزيادة إذا لم تغير الإعراب المراد منه أنها لم تعارض كما أن المراد بقوله
 غيرت أنها عارضت وتعذر الجمع كما صرح بذلك الكمال في تحريره وقد علمت
 أن هذا الذى قاله لا يعرفه الحنفية وإنما لم يشترط أبو حنيفة الاسلام في
 العبد المخرج عنه زكاة الفطر لأن الرواية التي اشتملت على الزيادة تجعل السبب
 كون المخرج رأساً يموّنه ويلي عليه بقيد كونه مسلماً والرواية التي ليست فيها
 الزيادة تجعل السبب كون المخرج رأساً يموّنه المخرج ويلي عليه مطلقاً مسلماً
 وغير مسلم ومذهب أبي حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد في الأسباب فعمل
 بإطلاق المطلق لأن حكمه يشمل المسلم وغير المسلم والمقيد نص على بعض
 جزئياته وهو المسلم بما يوافق حكمه فكان كما لو نص على الخاص بما يوافق
 حكم العام فكما أن الخاص إذا وافق حكمه حكم العام لا يخصص العام فكذلك
 المقيد إذا وافق حكمه حكم المطلق لا يقيد إلا إذا قلنا بمفهوم المخالفة للمقيد
 وأنه حجة حينئذ يكون هذا المفهوم معارضاً للمطلق فيقيد به والحنفية لا يقولون
 بحجية مفهوم المخالفة مطلقاً وعلى فرض أنه حجة فالمطلق يدل على الإطلاق
 بعبارته اتفاقاً ودلالة العبارة مقدمة على دلالة مفهوم المخالفة لأنها حجة
 مختلف فيها ومن هذا تعلم أن أبا حنيفة وأصحابه لا يخالفون في قبول الزيادة
 إذا لم يكن غير من زاد مما تقتضى العادة أن لا يفعل مثله عن مثله سواء
 كانت الزيادة معارضة أو غير معارضة انتهى (وهذا خطأ) راجع لكل من
 قول بعض أصحاب الحديث برد الاسناد والرفع والزيادة والحكم لمن أرسله
 أو رفعه أو لم يزد القول الذى نسبته إلى أصحاب أبي حنيفة (لأنه لا يجوز
 أن يكون أحدهم سمع الحديث كله والآخر سمع بعضه أو أحدهم سمعه مسنداً
 أو مرفوعاً فلا تترك رواية الثقة) قد فصلت هذه المسائل تفصيلاً حسناً
 وبينت أن ما نسبته إلى الحنفية غير صحيح وأن الحنفية قائلون بما قال به

الجمهور ونسبة الخطأ إليهم غير صحيحة هذا ولما كانت الأدلة الظنية قد تتعارض ظاهراً ولا يمكن إثبات الأحكام بها إلا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته ذكر المصنف مباحث التعارض والترجيح فقال (باب القول في ترجيح أحد الخبرين على الآخرين) قال في مسلم الثبوت وشرحه ومثله في غيرهما من كتب الحنفية التعارض هو تدافع الحجتين ولا يتحقق إلا بوحدة الزمان والحكم والمحل وغير ذلك من الوحدات الثمانية المعروفة ولا يكون في الحجج الشرعية في الواقع ونفس الأمر وإلا لزم التناقض فان الحجج الشرعية لا بد من إنتاجها في نفس الأمر إن كانت صحيحة المقدمات في نفس الأمر وقد فرضت كذلك فيلزم وقوع النتائج المتناقضة في نفس الأمر سواء كان قطعاً كما إذا كانت الحجتان مقطوعتين أو ظناً كما إذا كانتا مظلونتين بل ينصور التعارض ظاهراً في بادئ الرأي للجهل بالتاريخ أو الخطأ في فهم المراد أو في مقدمات القياس وهذا يمكن في القطعي والظني على السواء فتجوز به في الظنيين فقط مع نفيه في القطعيين كما في المختصر وسائر كتب الشافعية تحكم إلا أن يجوزوا مع المساواة التخلف عن المدلول في أحدهما في الظنيين حينئذ يجوز أن يكونا متماثلين في المدلول لكن يتخلف أحد المدلولين فلا تناقض ولا يخفى أن هذا أيضاً مكابرة فان من الضروريات أنه إذا ظن مقدمات الدليل يقع الظن بالنتيجة أيضاً فإن الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم وكذا تحققها يستلزم تحقق النتيجة في نفس الأمر اهـ ولذلك قال في جمع الجوامع يتنع تعادل القاطعين وكذا الأمارتين في نفس الأمر على الصحيح فان توهم التعادل فالتخير أو التساقط أو الوقف أو التخير في الواجبات اهـ فتبين بهذا أن الصحيح من مذهب الشافعية موافق لما عليه الحنفية وأن القول بالفرق بين القطعي فلا يجوز أو بين الظني فيجوز خلاف الصحيح ولذلك اعترض الجلال على أصحاب هذا القول الضعيف فقال ولباحث أن يقول لا بعد أن يجرى فيهما الخلاف الآتي في الامارتين لمجيء توجيهه الآتي فيهما اهـ والترجيح في اللغة التمثيل والتغليب من قولهم رجح الميزان وفي الاصطلاح قال ابن الحاجب

هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها وذكر الامدى نحوه أيضاً وقال
 الغزالي في المنحول حقيقة الترجيح تقديم إمارة على إمارة في مظان الظنون
 ونهايته إبداء مزيد وضوح في مأخذ الدليل وهو في اللسان مشتق من رجحان
 الميزان ونظر الأسنوى في الأول بأنه حد للرجحان أو الترجيح لا للترجيح
 فإن الترجيح فعل من أفعال النفس بخلاف الاقتران وفي الحقيقة مآل التعريفين
 واحد وكلاهما تعريف باللازم لأن معنى تقوية إحدى الامارتين هو بيان إلى
 إحدى الامارتين أقوى ولا شك أن الترجيح لازم للرجحان وبالعكس لأن
 المجتهد لا يمكنه أن يبين أن إحدى الامارتين أقوى إلا إذا اقترنت بما
 تقوى به على معارضتها غاية الأمر أن بعضهم نظر في تعريفه إلى فعل المجتهد
 وهو الترجيح فعرّفه بالتقوية أو التقديم وابن الحاجب والآمدى نظر إلى
 ترجح الامارة في نفسها فعرّفا الترجيح باقتران الامارة فلا وجه للنظر وقال
 الحنفية الترجيح إظهار زيادة أحد المتماثلين المتقابلين على الآخر وهذا أحسن
 لأنه يدل على أن الترجيح ليس إلا مجرد إظهار الزيادة والقوة لا تقوية
 ولا اقتران بل هو إظهار ذلك فقط اهـ (وجملته أنه إذا تعارض خبران)
 صورة وظاهر الآن تعارض الاخبار انما يقع بالنسبة إلى ظن المجتهد أو بما
 يحصل بسبب الرواة أما التعارض في نفس الأمر بين حديثين صح صدورهما
 عن النبي صلى الله عليه وسلم فهو أمر معاذ الله أن يقع ولأجل ذلك قال الإمام
 أبو بكر بن خزيمة رضى الله عنه لا أعرف أنه روى عن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم حديثان بإسنادين صحيحين متضادين فمن كان عنده فليأت به
 حتى أولف بينهما كذا في الإبهاج وفي التوضيح اعلم أن في الكتاب والسنة
 حقيقة التعارض غير متحققة لأنه إنما يتحقق التعارض إذا اتحد زمان ورودهما
 ولا شك أن الشارع تعالى وتقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد
 بل ينزل أحدهما سابقاً والآخر متأخراً ناسخاً للاول لكن لما جهلنا المتقدم
 والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض اهـ (وأمكن الجمع
 بينهما وترتيب أحدهما على الآخر فعل) لأنه إنما يرجح أحد الدليلين على

الآخر إذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما فإن أمكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار إلى الترجيح بل يصار إلى ذلك لأنه أولى من العمل بأحدهما دون الآخر إذ فيه إعمال الدليلين والإعمال أولى من الإهمال (وإن لم يمكن ذلك) يعنى الجمع بين الخبرين المتعارضين بأن تعذر العمل بالمتعارضين أصلاً أو أمكن نسخ أحدهما بالآخر بأن علم المتأخر منهما في الواقع مع تراخيه (فعل) ذلك وكتب العلامة الشريفي في تقريره على قول صاحب جمع الجوامع فإن تعذر وعلم المتأخر فناسخ مانصه ظاهره يقتضى أنه متى تعذر العمل بهما معاً وعلم المتأخر لا يقبل الترجيح بل لا يكون إلا النسخ لا يقال لا يتعذر العمل إلا مع تعذر الترجيح لأننا نقول الترجيح لا عمل فيه بهما بل بأحدهما ألا ترى أن المصنف قابل العمل بالترجيح حيث قال إن العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما أى ترجيح الآخر عليه كما فسره به الشارح ومن ثم جاز نسخ المتواتر بالآحاد اه قال الشيخ بخيت في حاشيته سلم الوصول على منهاج الأصول ومراد المصنف هنا بالتعارض ما يشمل التعارض في الواقع ونفس الأمر وعند المجتهد أيضاً والتعارض عند المجتهد فقط والاول لا يقبل الترجيح لأنه لا يمكن أن يقال فيه علم التاريخ أو جهل أما شرط التعارض حينئذ فتحقق الوحدات الثمانية التي منها الزمان والمحل وغير ذلك كما سبق يرشدك إلى هذا ما قدمناه عن صاحب جمع الجوامع فإنه بعد أن نفى الترجيح في القطعيات لعدم تعارضها قال والمتأخر ناسخ قال الجلال من النصين المتعارضين اه فوصفها بالمتعارضين مع نسخ المتأخر للستقدم منها ومراده التعارض ظاهراً فقط لما علمت من شروط التعارض الحقيقي اه (على ما بينته في باب بيان الأدلة التي يجوز التخصيص لها وما لا يجوز) فإن تخصيص أحد الدليلين بالآخر طريق من طرق الجمع بينها (وإن لم يمكن ذلك) أى نسخ أحدهما بالآخر بأن لم يعلم المتأخر منهما في الواقع (رجح أحدهما على الآخر بوجه من وجوه الترجيح) ووجوه الترجيح أوصلها العراقي في نكته إلى أكثر من مائة وهى راجعة إلى سبعة أقسام الأول الترجيح

بحال الراوى ككثرة الرواة وقلة الوسائط وفقه الراوى الثانى الترجيح
بالتحمل وذلك بوجوه منها الوقت فيرجح من تحمل بعد البلوغ على من تحمل
قبله ومن تحمل تحديثا على من تحمل عرضا أو عرضا والآحر كتابة أو مناولة
أو وجادة الثالث الترجيح بكيفية الرواية فيقدم المحكى بلفظه على المحكى
بمعناه والمشكوك فيه على ما عرف أنه مروى بالمعنى وما ذكر فيه سبب وروده
على ما لم يذكر الرابع الترجيح بوقت الورد كقديم المدنى على المحكى الخامس
الترجيح بلفظ الخبر كترجيح الخاص على العام والعام الذى لم يخص على المخصص
السادس الترجيح بالحكم وذلك بوجوه منها تقديم الدال على التحريم على الدال
على الإباحة والوجوب وتقديم الأحوط والدال على نفي الخد السابع الترجيح
بأمر خارجي كقديم ما وافق ظاهر القرآن أو سنة أخرى أو ما وافق الشرع
أو القياس أو عمل الأمة أو الخلفاء الراشدين أو مئة مرسل آخر أو منقطع أو
غير ذلك وقد نظم هذه الأقسام السبعة بحملة الشيخ عبد الحادى نجالا يارى فقال
أقسام ترجيحهم عند التعارض فى الـ أخبار سبع أتت كالدرا منتظما
حال الرواة كذا حال الرواية فى تحمل وأدا والوقت اذ علما
واللفظ والحكم أمر خارج فإذا كان البخارى روى فاحفظ وكن فهما
(والترجيح يدخل فى موضعين أحدهما فى الإسناد) أى الرواة للبتن
(والآخر فى المتن) أى مروى الرجال (فأما الترجيح فى الإسناد) المراد
الترجيح بحال الراوى وهو عشرون حالا ولذا قال (فمن وجوه) كثيرة
ذكر المصنف بعضها (أحدها أن يكون أحد الراويين صغيرا) حالة الأخذ
(والآخر) لما سمع الحديث كان كبيرا) يعنى بالغاً فالمصير إلى حديث البالغ
أولى لأن البالغ أفهم للعانى وأتقن للألفاظ وأبعد من غوائل الاختلاط
وأحرص على الضبط وأشد اعتناء بمراعاة أصوله من الصبي ولائى الكبير
سمعه فى حالة لو أخبر به لقبل منه بخلاف الصبي ولهذا قال بعض اهل
المعرفة بالحديث لما ذكروا فى اصحاب الزهرى رجح مالكا على سفيان بن
عيينة لأن مالكا أخذه عن الزهرى وهو كبير وابن عيينة إنما صحب الزهرى

وهو صغير دون الاحتلام فإن قيل فعلى هذا يجب أن يقدم من تحمل للشهادة وهو بالغ على من تحملها وهو صغير قلت إنما لم يعتبر هذا الترجيح في باب الشهادة لأن الشهادة أخبار عن معنى واحد وذلك المعنى لا يتغير ولا يختلف باختلاف الأحوال صغيراً أو كبيراً وليس كذلك الرواية فإنها يراعى فيها الألفاظ والأحوال والأسباب لتطرق الوهم إليها والتغيير والتبديل ويختلف ذلك بالكبر والصغر فيبالغ في مراعاتها لذلك (فيقدم رواية الكبير لأنه أضبط ولهذا قدم ابن عمر روايته في الأنواء على رواية أنس) التي تمسك بها الخنفية في أن القرآن أفضل من الأفراد وحديث أنس هو أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يلي بالحج والعمرة جميعاً والجواب أن ابن عمر كان في حجة الوداع كبيراً وكان أنس صغيراً فكانت رواية ابن عمر أرجح ولذا قال المصنف (فقال) ابن عمر (إن أنسا كان يتولج على النساء وهن متكشفات وأنا آخذ بزمام ناقه رسول الله صلى الله عليه وسلم يسيل على لعابها) وقد حقق ابن القيم في زاد المعاد أن النبي صلى الله عليه وسلم كان قارناً وذكر رواية القرآن عن كثير ثم قال فهو لاء ستة عشر نفساً من الثقات كلهم متفقون عن أنس أن لفظ النبي صلى الله عليه وسلم كان إهلالاً بحج وعمرة وهم الحسن البصري وأبو قلابة وحميد بن هلال وحميد بن عبد الرحمن الطويل وقتادة ويحيى بن سعيد الأنصاري وثابت البناني وبكر بن عبد الله المزني وعبد العزيز ابن صهيب وسليمان التيمي ويحيى بن اسحاق وزيد بن اسلم وابو اسحاق وابو قدامة عاصم بن حسين وابو قزعة وهو سويد بن حجر الباهلي وهو لاء الذين رووا القرآن بغاية البيان عن عائشة أم المؤمنين وعبد الله بن عمر وجابر ابن عبد الله وعبد الله بن عباس وعمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب وعثمان ابن عفان بإقراره لعل وتقرير على رضى الله عنه له وعمران بن الحصين والبراء بن عازب وحفصة أم المؤمنين وأبو قتادة وابن أبي أوفى وأبو طلحة والأهرماس بن زياد وام سلمة وأنس بن مالك وسعد بن أبي وقاص فهو لاء سبعة عشر صحابياً رضى الله عنهم ومنهم من روى فعله ومنهم من روى لفظ

إحرامه ومنهم من روى خبره عن نفسه ومنهم من روى أمره به ثم قال بعد ثلاث أوراق فحصل الترجيح لرواية من روى القرآن لوجوه عشرة أحدها أنهم أكثر الثاني أن طرق الإخبار بذلك تنوعت كما بيناه الثالث أن فيهم من أخبر عن سماعه ولفظه صريحاً وفيهم من أخبر عن إخباره عن نفسه بأنه فعل ذلك ومنهم من أخبر عن أمر ربه بذلك ولم يحدث شيء من ذلك في الأفراد السادس أنها متضمنة زيادة سكت عنها أهل الأفراد والذاكر الزائد مقدم على الساكت والمثبت مقدم على النافي السابع أن رواية الأفراد أربعة عائشة وابن عمر وجابر وابن عباس والأربعة رَوَوْا القرآن فإن صرنا إلى تساقط رواياتهم سلمت رواية من عداهم للقرآن عن معارض وإن صرنا إلى الترجيح وجب الأخذ برواية من لم تضطرب الرواية عنه ولا اختلفت كالبراء وأنس وعمر بن الخطاب وعمران بن حصين وحفصة ومن معهم من تقدم الثامن أنه النسك الذي أمر به من ربه فلم يكن ليعدل عنه التاسع أنه النسك الذي أمر به كل من ساق الهدى فلم يكن ليأمرهم به إن ساقوا الهدى ثم يسوق هو الهدوى ويخالفه العاشر أنه النسك الذي أمر آله وأهل بيته واختاره لهم ولم يكن ليختار لهم إلا ما اختار لنفسه انتهى والكلام على هذه المسألة موضح ومبين أحسن البيان فيه فانظره (والثاني أن يكون أحدهما أفقه من الآخر فيقدم خبر الفقيه على من دونه لأنه اعرف بما سمع ولأن الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فإذا حضر المجلس وسمع ما لا يجوز أن يحمل على ظاهره بحث عنه وسأل من مقدماته وسبب نزوله فيطلع عليها ما يزول به الاشكال بخلاف العامي وقال ابن قاسم لا يبعد أن يراد الفقه المتعلق بذلك الباب الذي يتعلق ذلك المروى به حتى إذا كان متعلقاً بالبيوع قدم خبر الفقيه بالبيوع على خبر الفقيه بما عداها دونها ثم لو كان أحدهما فقيهاً حال التحمل والأداء والآخر فقيهاً حال الأداء فقط فالمتجه تقديم الأول وقره العلامة الشربيني عليه وكلام ابن القاسم إنما يتجه على القول بتجزؤ الاجتهاد وهو الحق (والثالث أن يكون أحدهما أقرب إلى رسول الله صلى الله

عليه وسلم فيقدم لأنه أوعى) عن زيد بن أسلم أن رجلاً أتى ابن عمر فقال
 بم أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بالحج ثم أتاه من العام المقبل
 فسأله : فقال ألم تأتني عام أول قال بلى ولكن أنسا يزعم أنه قرن قال ابن
 عمر ان انسا كان يدخل على النساء وهن منكشفات الرؤوس وإني كنت تحت
 ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكنت أسمعه يلبي بالحج) رواه البيهقي
 بإسناد صحيح اه واعلم أن النووي رحمه الله ذكر الأحاديث الواردة في
 الأفراد والواردة في القرآن والواردة في التمتع في شرح المذهب ثم قال فرع
 في طريق الجمع بين هذه الأحاديث الصحيحة على الوجه الذي تقتضيه طرقها
 قد سبق في هذه الأحاديث الصحيحة أن من الصحابة من روى أن النبي صلى
 الله عليه وسلم كان في حجة الوداع مفرداً ومنهم من روى أنه كان قارناً
 ومنهم من روى أنه كان متمتعاً وكاه في الصحيح وهي قصة واحدة فيجب تأويل
 جميعها ببعضها والجمع بينها وصنف ابن حزم الظاهري كتاباً فيها حاصله أنه
 اختار القرآن وقال باقى الأحاديث وتأويل بعضها ليس بظاهر فيما قاله
 والصواب الذى نعتقد انه صلى الله عليه وسلم احرم اولاً بالحج مفرداً ثم
 أدخل عليه العمرة فصار قارناً وإدخال العمرة على الحج جائز على أحد القولين
 عندنا وعلى الأصح لا يجوز وجاز للنبي صلى الله عليه وسلم تلك السنة وأمر به
 فى قوله لبيك عمرة فى حجة كما سبق فاذا عرفت ما قلناه سهل الجمع بين
 الأحاديث فمن روى أنه صلى الله عليه وسلم كان مفرداً وهم الأكثرون كما
 سبق أراد أنه اعتمر أول الإحرم ومن روى أنه كان متمتعاً أراد التمتع
 اللغوى وهو الانتفاع والتلذذ وقد انتفع بأن كفاه عن النسكين فعل واحد
 ولم يحتج إلى أفراد كل واحد بعمل ويؤيد هذا الذى ذكرته أن النبي صلى الله عليه
 وسلم لم يعتمر تلك السنة عمرة مفردة لا قبل الحج ولا بعده قال وقد قدمنا أن
 القرآن أفضل من أفراد الحج من غير عمرة بلا خلاف ولو جعلت حجة صلى الله
 عليه وسلم مفردة لزم أن يكون اعتمر تلك السنة ولم يقل أحد إن الحج وحده
 أفضل من القرآن وعلى هذا الجمع الذى ذكرته تنتظم الأحاديث كلها فى حجة صلى

الله عليه وسلم في نفسه اه (والرابع أن يكون أحدهما مباشرا للقصة أو تتعلق به القصة فيقدم لأنه اعرف من الأجنبي) كترجيح الصحابة خبر عائشة في التقاء الختّانين على خبر ابن عباس وهو إنما الماء من الماء مع كون رواية حديث إنما الماء أكثر وحديث عائشة روته وحدها وكرّجج خبر أبي رافع في تزويج ميمونة حلالا على خبر ابن عباس في تزويجها محرمة لكون أبي رافع هو السفير في ذلك قال في سلم الوصول هذا بما تعارض فيه الترجيح فان ابن عباس روى في نكاح ميمونة رضى الله عنها أنه عليه وعلى آله وصحبه الصلاة والسلام نكحها وهو محرم وأما رافع روى أنه نكحها وهما حلالان وابن عباس راجح على أبي رافع فقها وضبطا وأبو رافع راجح على ابن عباس بكونه مباشرا حيث قال كنت الرسول بينهما فتعارضنا في الرجحان أيضا ولا يبعد أن يقال الترجيح بالفقاهة والضبط راجح عليه بالمباشرة ورجح ابن عباس بأن الإخبار بالإحرام لا يكون إلا عن معاناة الهيئة الاحرامية فيكون العلم به أقوى ورجح أبو رافع بموافقة صاحبة الواقعة قالت تزوجني ونص حلالان وصاحبة الواقعة أعرف بحاله فتعارضنا في هذا الترجيح أيضا فيتخلص بالجمع وذلك بتجاوز بالتزوج عن الدخول في خبر أبي رافع من قيل إطلاق السبب على المسبب قيل يجوز أن يتجاوز أيضا بالنكاح في خبر ابن عباس عن الخطبة فيتعارضان ثالثا في وجه الجمع قلنا إن قول ابن عباس وبني بها وهو حلال يأتي عن إرادة الخطبة من النكاح فهو مفسر ورواية أبي رافع نص والمفسر راجح على النص فرواية ابن عباس راجحة من هذه الجهة فيتخلص عن هذا التعارض بأن التجوز بالنكاح عن الدخول أقوى علاقة فيتسارع الذهن اليه دون إيجاز التجوز عن الخطبة تأمل فيه كذا يؤخذ من سلم الثبوت وشرحه أخرج الترمذى عن أبي رافع أنه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة حلالا وبني بها حلالا قال وكنت الرسول بينهما وأخرج في الصحيحين عن ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وفي رواية للبخارى عنه تزوج ميمونة وهو محرم وبني بها وهو حلال وماتت

بسرف وروى أبو داود عن ميمونة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان بسرف ورواه مسلم عن يزيد بن الأصم عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال وروى أبو داود عن سعيد بن المسيب قال وهم ابن عباس في تزوج ميمونة وهو محرم ، فأنت ترى أن كلا من حديثي ابن عباس وأبي رافع جاء فيه وبني بها حلالا فكلاهما مفسر نعم يمكن أن يقال بترجح حديث ابن عباس بكونه في الصحيحين إن قلنا أنه أقوى من الصحيح غيرهما وإن كان على شرطهما لتلقي الأمة لهما بالقبول فعلى فرض التعارض يكون لكل وجهة كما في جمع الجوامع وشرحه للجلال المحلى انتهى (والخامس أن يكون أحد الخبرين أكثر رواة فيقدم على الخبر الآخر) الذي رواه أقل وذلك لأن كثرة العدد في أحد الجانبين مؤثرة في باب الرواية لأنها تقرب بما يوجب العلم وهو التواتر نحو استدلال من ذهب إلى إيجاب الوضوء من مس الذكر بالأحاديث الواردة في الباب نظرا إلى كثرة العدد لأن حديث الإيجاب، رواه نفر من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم نحو عبد الله بن عمرو بن العاص وأبي هريرة وعائشة وأم حبيبة وبسرة رضى الله عنهم وأما حديث الرخصة فلا يحفظ من طريق يوازي هذه الطرق أو يقاربها إلا من حديث طلق بن علي اليمامي وهو حديث فرد في الباب ولو سلم أن حديث طلق يوازي تلك الأحاديث في الثبوت كان حديث الجماعة أولى أن يكون محفوظا من حديث رجل ونحو استدلال من ذهب إلى أنه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وإذا كبر للركوع وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما لذلك بأن الرقع رواه كثيرون منهم ابن عمر وائل بن حجر وأبو حميد الساعدي في عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم أبو قتادة وأبو سعد وسهل بن سعد ومحمد بن مسلمة ورواه أيضا أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وأنس بن مالك وجابر بن عبد الله وابن الزبير وجمع بلغ عددهم ثلاثا وأربعين صحابيا بخلاف من ذهب إلى أن الرقع لا يكون إلا عند افتتاح الصلاة ولا يكون عند الركوع وعند

الرفع منه فانه إنما استدل بما روى ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح ثم لا يعود حديث الجمع الكثير راجح عليه وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف لا ترجيح بكثرة الرواة ما لم يبلغ المروى بكثرتهم حد الشهرة فان بلغ الحديث بكثرتهم حد الشهرة يترجح على الحديث الآخر الذي لم يبلغ حد الشهرة وأما مسألة نقض الوضوء من مس الذكر فأجابوا عنه بأجوبة منها أنا لانسلم أن حديث طلق بن علي فرد فقد قال محمد في الموطأ لا وضوء في مس الذكر وهو قول أبي حنيفة وفي ذلك آثار كثيرة ثم ساق الآثار وقال الحازمي في كتابه الناسخ والمنسوخ وقد اختلف أهل العلم في هذا الباب فذهب بعضهم إلى ترك الوضوء من مس الذكر آخذًا بهذا الحديث روى ذلك عن علي بن أبي طالب وعمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وحذيفة بن اليمان وعمران بن الحصين وأبي الدرداء وسعد بن أبي وقاص في إحدى الروايتين عنه وسعيد بن المسيب في إحدى الروايتين وسعيد بن جبير وابراهيم النخعي وربيعة بن أبي عبد الرحمن وسفيان الثوري وأبي حنيفة وأصحابه ويحيى بن معين وأهل الكوفة اه ومنها ما قاله الخطابي أن أحمد بن حنبل وابن منين تناكرا وتكلموا في الأخبار التي رويت وكان عاقبة أمرهما أنهما اتفقا على سقوط الاحتجاج بحديث طلق وبسرة لتعارضهما وعند النساقط يرجع إلى الأصل ومنها ما ثبت في الأصول أن خبر الواحد فيما تعم به البلوى إذا ورد مخالفًا لعمل الأكثر لا يقبل ومنها أن حديث طلق بن علي صححه عمرو بن الفلاس وقال هو عندنا أثبت من حديث بسرة وروى عن علي بن المديني أنه قال هو عندنا أحسن من حديث بسرة وقال الطحاوي إسناده مستقيم غير مضطرب بخلاف حديث بسرة وصححه أيضا ابن حبان والطبراني وابن حزم وذكر البيهقي أن الشيخين لم يخرجاه لخلاف وقع في سماع عروة عن بسرة أو سماعه عن مروان وتمام الكلام على هذه المسئلة في الفروع وأما رفع اليدين عند الركوع والرفع منه فالآثار عن الصحابة والطرق عنه صلى الله عليه وسلم كثيرة جدا والكلام

فيها واسع من جهة الطحاوى وغيره والقدر المتحقق بعد ذلك كله ثبوت رواية كل من الآمدى عنه صلى الله عليه وسلم الرفع عند الركوع وعدمه فيحتاج إلى الترجيح لقيام التعارض ويترجح ما صرنا إليه بوجوه الاول أن الروايات إذا اختلفت فى شيء أخذت الحنفية بالأوفق بالقرآن وهذا أصل مطرد من أصولهم له نظائر شهيرة كذلك مسألة الرفع لما كان تركه أوفق بقوله تعالى وقوموا لله قانتين رجحوا به ولا يلتبس عليك قولهم بما توهم فيه بعضهم أن الحنفية أثبتوا ترك الرفع بالقرآن وليس كذلك بل إنهم لما رأوا روايات الترك أوفق رجحوا به وبينهما فرق ظاهر ومنها أن بعض أنواع الرفع الثابتة فى الروايات متروكة عند الجميع وجميع عليه فهذا قرينة على أنه وقع النسخ فيه فالأخذ بالمتفق عليه دون غيره أولى وأحوط وهو الرفع عند التحريم ومنها أن الصلاة انتقلت من الحركات إلى السكون فإنه كان فى أول الأمر المشى وأمثاله مباحة كما فى رواية أبى داود فكما تعارضت الروايات أخذت الحنفية الأقرب إلى السكون ومنها أن مقتضى القياس ترجيح روايات الترك لأن الشرع جعل لانتقالات الصلاة علامة وهى التكبير والذكر وجعل لا ابتداء الصلاة وانتهاء الصلاة علامة أخرى أيضاً مع الذكر وهى الرفع عند البداية وتحويل الوجه عند السلام فينبغى أن يكون حكم الانتقالات واحداً على وفق نظائرها وحكم الطرفين واحداً ومنها موافقة القياس بطريق آخر وهو ما قاله الباجى إن كل تكبير شرع فى الصلاة يكون عند عمل قرن به للانتقال من حال إلى حال فلما لم يكن عند تكبيرة الاحرام عمل من الانتقال من حال إلى حال قرن به رفع اليدين كما قرن بالسلام الإشارة بالوجه والرأس لما أنه لم يكن عند الانتقال من حال إلى حال ومنها ما قال الطحاوى إن مذهبنا قوى من جهة النظر أيضاً فانهم أجمعوا على أن التكبيرة الأولى معها رفع وان التكبير بين السجدين لارفع معها واختلفوا فى تكبيرة الركوع وتكبيرة الرفع منه فالحقهما قوم بالتكبيرة الأولى والحقهما قوم بتكبيرة السجدين ثم رأينا تكبيرة الافتتاح من صلب الصلاة لا تصح بدونها الصلاة

والتكبير بين السجدين ليست بذاك ورأينا تكبيرة الرفع والنهوض ليستا من صلب الصلاة فألحقناهما بتكبيرة السجدين اه وتمام الكلام في أوجز المسالك على موطن مالك واعلم ان الكثرة إنما يعتمد عليها بعد صحة الطرفين فكم من حديث ضعيف كثرت رواته وتعددت طرقه وهو باق على ضعفه لا يعادل الصحاح الواردة بخلافه كأحاديث الجهر بالبسملة والاختفاء ١ فالأول رواه أربعة عشر صحابيا والثاني رواه اثنان انس بن مالك وعبد الله بن مغفل فأحاديث السر ترجح عليها وأحاديث الجهر ليس فيها صحيح صريح في الجهر بخلاف أحاديث السر وقد رجح الشافعية أحاديث الجهر بالبسملة فان قيل أحاديث الإخفاء شهادة على النفي وروايات الجهر شهادة على الإثبات والإثبات مقدم على ما تقرر في موضعه قلت الإثبات مقدم على النفي عند التعادل ولا تعادل للضعيف مع الصحيح انظر رسالة القنطرة في أحكام البسملة للشيخ عبد الحى اللكنوى (ومن أصحابنا من قال لا يقدم كما لا تقدم الشهادة بكثرة العدد) وهذا قياس مع الفارق وذلك لأن الحكم في الشهادة منوط بأمر واحد وهو هيئة اجتماعية فالأكثرية والأقلية فيها سواء لأن المؤثر هو تلك الهيئة فقط بخلاف الرواية فان الحكم فيها بكل واحد فان كل راو من الرواة بمفرده يناط به الحكم وهو وجوب العمل بروايته حتى لو انفرد عدل واحد بالرواية وجب العمل بروايته ولذا قال المصنف (والأول أصح لأن قول الجماعة أقوى في الظن وأبعد عن الشهود لهذا قال الله تعالى أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى) وإلحاق الرواية بالشهادة غير ممكن لأن الرواية وإن شاركت الشهادة في بعض الوجوه فقد فارقتها في أكثر الوجوه ألا ترى انه لو شهد خمسون امرأة بمال لا تقبل شهادتهن ولو شهد رجلان قبلت شهادتهما ومعلوم ان شهادة الحسين أقوى في النفس من شهادة رجلين لأن غلبة الظن إنما هي معتبرة في باب الرواية دون الشهادة وكذا سوى اشرار بين شهادة رجلين عالمين وبين شهادة رجلين لم يكونا في منزلتهما واما في الرواية فيرجح الأعلام الأدين على غيره من غير خلاف يعرف في ذلك (والسادس

أن يكون أحد الراويين أكثر صحة (دون الآخر) فروايته أولى لأنه أعرف بما دام من السنن) ومثاله ترجيح حديث أم سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصبح جنباً من غير احتلام ثم يصوم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من أصبح جنباً فلا صوم له وهذا لأن الأدوم صحة أعرف بما يدوم من السنن وإن لما بعث مروان بن الحكم إلى أبي هريرة من يرد عليه ما روى بحديث عائشة وأم سلمة قال أبو هريرة إني ما قلت لك قال نعم فقال أبو هريرة هما أعلم (والسابع أن يكون أحدهما أحسن سياقاً للحديث) وأبلغ استقصاء (فيقدم لحسن عنايته بالخبر) لأنه يحتمل أن يكون الراوي الآخر سمع بعض القصة فاعتقد أن ما سمعه مستقل بالإفادة ويكون الحديث مرتبطاً بحديث آخر لا يكون هذا قد تنبه له ولهذا من ذهب إلى الأفراد وقدم حديث جابر لأنه وصف خروج النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة مرحلة مرحلة ودخوله مكة وحكى مناسكه على ترتيب انصرافه وغيره لم يضبط ما ضبطه قال الشافعي رحمه الله أخذت برواية جابر لتقدم صحبته وحسن سياقه لا ابتداء الحديث وبرواية عائشة لفضل حفظها وبحديث ابن عمر لقربه من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال النووي هذا نصه في المزي (والثامن أن يكون أحدهما متأخر الإسلام فيقدم لأنه يحفظ آخر الأمرين من النبي صلى الله عليه وسلم) قال ابن السبكي في تكملة الإبهاج لأن تأخر الإسلام دليل على روايته أخيراً هكذا نطق به المصنف يعني البيضاوي وصرح به الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرح البيع وهو حق مستقبل وجزم الآمدي بعكسه معتلاً بعراقة المتقدم في الإسلام ومعرفته وليس بشيء قال الإمام الأولي أن يفصل ويقال المتقدم إذا كان موجوداً مع المتأخر لم يمنع أن تكون روايته متأخرة عن رواية المتأخر فيما مات المتقدم قبل إسلام المتأخر وعلينا أن أكثر روايات المتقدم متقدمة على روايات المتأخر هنا نحكم بالرجحان لأن النادر بالحق بالغالب اه وفي جمع الجوامع وشرحه للجلال وكونه متأخر الإسلام فخير مقدم على خبر مقدم

الاسلام لظهور تأخر خبره وقيل متقدمة عكس ما قبله لأن متقدم الاسلام لأصالته فيه امتد تحررا من متأخره وابن الحاجب جزم بهذا في الترجيح بحسب الراوى وبما قبله في الترجيح بحسب الخارج ملاحظا للجهتين لا أنه تناقض في كلامه كما قيل اه و قول الإمام الرازى والأولى أن يفصل إلى آخره هو توفيق بين قولين فمن قال بترجيح متقدم الاسلام على متأخره مراده إذا كان متقدم الاسلام سمع بعد إسلامه بأن كان موجودا في زمن المتأخر ولم نعلم أن أكثر مسموعاته قبل الاسلام المتأخر لأنه حينئذ راجح بأصالته في الاسلام فيكون امتد تحرزا من متأخره ولا قرينة تدل على ظهور خبر المتأخر ومن قال بترجيح خبر متأخر الاسلام على خبر متقدمه مراده ما إذا كان متقدم الاسلام لم يسمع بعد بأن مات قبله وصرح متأخر الاسلام بأنه سمع بنفسه أو علمنا أن أكثر مسموعات المتقدم متقدم على مسموعات المتأخر اه كذا في سلم الوصول وكذلك إذا كان أحدهما متأخر الصحبة كابن عباس وابن مسعود ورواية المتأخر منهما تقدم وقال بعض أصحاب أبي حنيفة رحمه الله لا يقدم بالتأخر لأن المتقدم عاش حتى مات رسول الله صلى الله عليه وسلم فساوى المتأخر في الصحبة (وزاد عليه بالتقدم وهذا غير صحيح لأنه وإن كان) متقدم الإسلام (قد ساوى المتأخر في الصحبة) وزاد عليه بالتقدم (إلا أن سماع المتأخر متحقق من حيث أن تأخر إسلامه قرينة ظاهرة في تأخر مرويه في الخارج على مروى متقدم الإسلام المعارض فيكون ناسخا له فيقدم عليه وهذا ترجيح بحسب الخارج وفيه أنه متحقق التأخر بالنظر إلى إسلامه وأما بالنظر إلى سماع الآخر فلا تحقق بل يجوز أن يكون سماعه متقدما وسماع الآخر متأخرا وبالعكس وإذا احتمل التقدم والتأخر فلا يقين بتأخره على أنه لا يلزم من تأخر إسلامه في الخارج تأخر مرويه لجواز أن يكون سماعه قبل إسلامه ولذا شرط الإمام فيه أن يعلم أن سماعه وقع بعد إسلامه ثم قال والأولى أن يفصل فيقال المتقدم إذا كان موجودا في زمن المتأخر لم يمتنع أن تكون روايته متأخرة عن رواية المتأخر فأما إذا علمنا أن المتقدم

قبل إسلام المتأخر أو علمنا أن أكثر روايات التقدم متقدم على روايات المتأخر فهنا نحكم بالرجحان لأن النادر ملحق بالغالب (وسماع التقدم يحتمل التقدم والتأخر فما تأخر ييقين أولى) بمن تأخر إسلامه وصحته ييقين أما تأخر مرويه فليس بمتيقن والكلام فيه (ولهذا) أى لكون ما تأخر ييقين أولى قال ابن عباس كنا نأخذ من أوامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأحداث (فالأحدث) ومن أمثله ترجيح المالكية والشافعية حديث ذى الدين الدال على عدم بطلان الصلاة بالكلام ناسيا على حديث ابن مسعود والدال على بطلان الصلاة بالكلام مطلقا وحديث ذى الدين وهو ماروى عن سفيان مولى ابن أحمد أنه قال سمعت أبا هريرة يقول صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسلم من ركعتين فقال ذو الدين أقصرت الصلاة أم نسيت فقال النبي صلى الله عليه وسلم كل ذلك لم يكن قال قد كان بعض ذلك يا رسول الله فأقبل النبي صلى الله عليه وسلم فقال أصدق ذو الدين قالوا نعم قال فاتم الي صلى الله عليه وسلم ما بقى من الصلاة ثم سجد سجدين وهو جالس بعدما سلم أخرجه مسلم فى الصحيح عن قتبية بن مالك وله طرف فى الصحاح وحديث ابن مسعود وهو ماروى عنه قال كنا نسلم على النبي صلى الله عليه وسلم فيرد علينا السلام حتى قدمنا من أرض الحبشة فسلمت عليه فلم يرد على فأخذنى ما قرب وما بعد فجلست حتى قضى الصلاة فقال إن الله عز وجل يحدث من أمره ما يشاء إنه قد حدث من أمره أن لا يتكلم فى الصلاة وهو عام فى العمد والسهو (والناسع أن يكون أحد الراويين أروع أو أشد احتياطا فيما يروى فتقدم روايته لاحتياطه فى النقل) المراد بهذا أن يكون الراوى متصفا بزيادة الضبط وشدة الاعتناء والاهتمام بالحديث ولو كان ذلك الضبط لألفاظ الرسول صلى الله عليه وسلم بأن يكون أكثر حرصا على مراعاة كلماته وحروفه فيقدم على من لم يكن متصفا بذلك لأنه حينئذ يكون أقرب إلى الرواية باللفظ وهى راجحة على الرواية بالمعنى ومن أمثله احتجاجا على أن الدم الخارج من غير السيلين لا ينقض بما رواه شعبة عن سهيل عن أبى صالح عن أبيه عن أبى هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم

قال لا وضوء إلا من صوت أو ريح فإن عارضه الخصم بما روى إسماعيل بن عياش عن ابن جريح عن ابن أبي مليكة عن عائشة مرفوعاً من أصابه قيء أو رعاف أو قلنس أو مذى فليتنصرف فليتوضأ ثم ليق على صلاته وهو في ذلك لا يتكلم قلنا ليس إسماعيل كشعبة في الضبط كيف لا وشعبة أمير المؤمنين في الحديث وابن عياش خلط على المدنيين ومن المرجحات شهرة الراوى بالعدالة والثقة فترجح رواية المشهور على الخامل لأن الدين كما يمنع من الكذب كذلك الشهرة والمنصب ومن أمثله في مسألة القهقهة من أحاديث الشافعية رواية شعبة عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا وضوء إلا من صوت أو ريح فلا يعارضه الخصم برواية بقية عن محمد الخزاعي عن الحسن عن عمران بن حصين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لرجل ضحك أعد وضوءك فإن محمداً الخزاعي ليس مشهوراً بل هو من مجهولى مشائخ بقية والخصم وإن احتج به على قاعدته في الصلح بخبر المجهول لكنه غير مشهور وإن شعبة من الأئمة المشهورين العظماء كذا في تكملة الإبهاج والجواب عنه من وجوه أحدها أن ظاهر هذا الحديث متروك بالإجماع لأن في البول والغائط يجب الوضوء وإن لم يوجد الصوت والريح وكذا في الدم والقيح إن خرجا من المخرج المضاد لثانيتها أن مس الذكر يطن الكف ومس بشرة المرأة تنقض الوضوء عند الشافعي وأصحابه فانتقض الحصر به فإن قالوا إنما أبطلنا الحصر بهذه الصور لوجود النصوص الأخر فيها ولا نص في نقض الوضوء بالقهقهة قلنا النصوص في القهقهة أيضاً موجودة وسند كرها وثالثها وهو الحل أن الحديث المذكور ورد في حق من شك في خروج الريح ولا تعلق له بنفي غيره فإن قيل أن الحدث إنما هو الخارج للنجس والقهقهة ليست بخارج نجس فالجواب عنه أن مس الذكر ليس بخارج نجس على أنه قد تقرر في مقره أن كل خارج نجس حدث ولم يتقرر أن كل حدث فهو نجس خارج ومن ادعى فعليه البيان قال العيني في البناية إن قلت ذكر البيهقي عن الشافعي أنه لو ثبت حديث الضحك في الصلاة لقال به وقال ابن الجوزي قال أحمد ليس في الضحك

حديث صحيح قلت مذهب الشافعي ان المرسل إذا ارسل من وجه واسند من وجه يقول به والحديث الذي ورد في هذا الباب ارسل من وجوه واسند من وجوه فيلزمه ان يقول به وقال ابن حزم كان يلزم المالكيين والشافعيين لشدة تواتره عن عمد من مراسيله قلت وكذا يلزم الحنابلة ايضاً لأنهم يحتجون بالمراسيل وعلى تقدير انهم لا يحتجون بها يقال لهم ان اقل احواله ان يكون ضعيفاً وهو مقدم على القياس ويا للعجب منهم انهم يقولون لعلمائنا اصحاب الرأي وينسبونهم الى ترك كثير من الأحاديث بالقياس وهم تركوا حديثاً رواه جماعة من الصحابة وأما قول احمد والذهبي ففرد ما ذكره أصحابنا إثبات وهو مقدم على النفي على أنا نقول عدم علم الشخص بشيء الا يكون حجة على من علمه قبله انتهى وقال في فتح القدير روى ابن ماجه عن اسماعيل بن عياش عن ابن جريج عن ابن ابي مليكة عن عائشة قال صلى الله عليه وسلم من أصابه قيء أو رعاف أو قلنس أو مذى فلينصرف فليتوضأ ثم لين على صلاته وهو في ذلك لا يتكلم ولفظ ثم لين على صلاته رواه الدار قطنى وقال الحفاظ من اصحاب ابن جريج الذين يروونه عن ابن جريج عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسل قد تكلم في ابن عياش وجمله الحاصل فيه انه يحتج به من حديث الشاميين لا الحجازيين وأخرجه البيهقي من جهة الدار قطنى عن ابن جريج عن ابيه عنه صلى الله عليه وسلم مرسل وقال هذا هو الصحيح ثم نقل عن الشافعي انه بتقدير الصحة يحمل على غسل الدم ورفع بأنه غير صحيح وإلا لبطلت الصلاة فلم يجز البناء وابن عياش قد وثقه ابن معين وزاد في الاسناد عن عائشة والزيادة من الثقة مقبولة والمرسل عندنا وعند جمهور العلماء حجة وتام الكلام على هذه المسئلة في فتح القدير ونصب الراية فانظره وأما حديث القهقهة فقد روى مسنداً ومرسلًا واعترف أهل الحديث بصحته مرسلًا ومدار المرسل على أبي العالية وان رواه غيره كالحسن البصري وابراهيم النخعي وغيرهما قاله عبد الرحمن بن مهدي وقد رواه أبو حنيفة عن منصور ابن زاذان الواسطي عن الحسن بن معبد بن أبي معبد الخزاعي عنه صلى الله

عليه وسلم قال بينما هو في الصلاة إذا قبل يريد الصلاة فوقع في زينة فاستضحك القوم ففقهوا فلما انصرف صلى الله عليه وسلم قال من ضحك منكم ففقهه فليعد الوضوء والصلاة وإذا صح المرسل وهو حجة عندنا لم يكن بدمن القول بنقض الوضوء به وأبو العالمية اسمه رفيع من ثقات التابعين وأما روايته مسندا فمن عدة من الصحابة أبي موسى الأشعري وأبي هريرة وابن عمر أن أنس وجابر وعمران بن الحصين وأغربها طريق عن أنس وأسلمها حديث ابن عمر وماطعن به من أن بقية مدلس فكأنه سمعه عن بعض الضعفاء خذف اسمه دفع بأن بقية صرح فيه بالتحديث والمدلس إذا صرح بالتحديث وكان صدوقا زالت تهمة التدليس عنه وبقية من هذا القبيل انتهى من فتح القدير وللعلامة الشيخ عبد الحى اللكنوى رسالة سماها المسهسة في نقض الوضوء بالقبقة أورد فيها جميع الطرق وحقق فيها النقض ولم يدع مقالا لقائل وسيأتي للمصنف من وجوه الترجيح أن يكون أحدهما احتياطا ليقدم على الذي لا احتياط فيه لأن الأحوط للدين أسلم ولا شك أن القول بنقض الوضوء من خروج الدم والقيح والقبقة بمقتضى الأدلة التي قامت عليها أحوط لبراءة الذمة من الفرض وللدين أسلم فافهم (والعاشران يكون أحدهما قد اضطرب لفظه والآخر لم يضطرب لفظه فيقدم من لم يضطرب لفظه لأن اضطراب لفظه يدل على ضعف حفظه) مثاله حديث ابن عمر كان النبي صلى الله عليه وسلم يرفع يديه إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع فهذا حديث يروى عن ابن عمر من غير وجه ومن رواه الزهري عن سالم ولم يختلف فيه عليه ولا اضطراب في مته فكان أولى بالمصير من حديث البراء من عازب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه قريبا من أذنيه ثم لا يعود ولأن هذا الحديث يعرف يزيد ابن زياد وقد اضطرب فيه قال سفيان بن عيينة كان يزيد يروى هذا الحديث ولا يزيد فيه ثم لا يعود ثم دخلت الكوفة فرأيت يزيد بن أبي زياد يرويه وقد زاد فيه ثم لا يعود وكان قد لقن فتلقتاه والجواب أن قول سفيان

وقد زاد فيه وكان قد لقن فتلقن فهذا ظن منه رحمه الله وغاية الأمر فيه أن يقال لا يمكن أنه رواه مرة بتمامه ومرة بعده بقدر ما يتعلق بالفرض ولا مضايقة ثم إن مذهب عاصم بن كليب كما في العمدة وسفيان ووکیع ترك الرفع فيكونون اعتنوا بحديثه أشد الاعتناء وبنوا مذهبهم عليه وسفيان إذ روى لهم الجهر بآمين كان أحفظ ثم إذا ترك الرفع صار أنسى الناس ذوقهم في حديث ابل مسعود وفي فتح الملهم وأما ما زعم الدارقطني من أن جماعة في أصحاب وكيع لم يقولوا هكذا فباطل أيضا لأنه مر آنفا أن أحمد وأبا بكر بن شعبة روياه عن وكيع وقالوا فيه فلم يرفع يديه إلا مرة وهذه الكلمة في قوله فرفع يديه ثم لم يعد وقد تابعهما جماعة عن وكيع منهم عثمان بن أبي شيبة عند أبي داود وهما وعند الترمذي ومحمود بن غيلان عند النسائي ونعيم بن حماد ويحيى بن يحيى عند الطحاوي كلهم عن وكيع وقالوا فيه فلم يرفع يديه إلا مرة أو ما في معناها اه قال الترمذي وبه أي بترك الرفع قال غير واحد من الصحابة والتابعين وتمام الكلام فيه (والحادى عشر أن يكون أحد الخبرين من رواية أهل المدينة فيقدم على رواية غيرهم لأنهم يرثون أفعال رسول الله ﷺ وسنته التي مات عليها فهم أعرف بذلك من غيرهم) ولأنها دار الهجرة وجمع المهاجرين والأنصار والحديث إذا شاع عندهم وذاع وتلقوه بالقبول متن وقوى ولهذا قدم صاعهم على صاع غيرهم لأنهم شاهدوا الوحي والتنزيل وفيهم استقرت الشريعة وكان الشافعي رضى الله عنه يقول كل حديث لا يوجد له أصل في حديث الحجازيين واه وإن تداولته الثقات أخرج البيهقي عن الحسن بن الوليد القرشي وهو ثقة قال قدم علينا أبو يوسف رحمه الله من الحج فقال إني أريد أن أفتح عليكم بابا من العلم أهمنى ففحصت عنه فقدمت المدينة فسألت عن الصاع فقالوا صاعنا هذا صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت لهم ما حجتكم في ذلك فقالوا نأتيك بالحجة غدا فلما أصبحت أتاني نحو من خمسين شيخا من أبناء المهاجرين والأنصار مع كل رجل منهم الصاع تحت روائه كل رجل منهم يخبر عن أبيه وأهل بيته أن هذا صاع رسول الله صلى الله

عليه وسلم فنظرت فإذا هي سواء قال فعبرته فإذا هو خمسة أرتال وثلاث
ونقصان يسير قال قرأت أمرا قويا فتركت قول أبي حنيفة رحمه الله في
الصاع وروى أن مالكا ناظره واحتج عليه بالصيغان التي جاء بها أولئك
فرجع أبو يوسف إلى قوله واعلم أن الصاع ثمانية أرتال بالبغدادى وهي
صاع عراقى وهو أربعة أمداد كل مد رطلان وبه أخذ أبو حنيفة والصاع
الحجازى خمسة أرتال وثلاث وبه أخذ الصاحبان أبو يوسف ومحمد والأئمة
الثلاثة فالمحدث رطل وثلاث والرطل مائة وثلاثون درهما وقيل مائة وثمانية
وقيل مائة وثمانية وعشرون درهما وأربعة أسباع درهم ولأهل العراق أدلة
على أن الصاع ثمانية أرتال منها حديث مجاهد عن عائشة عند النسائي عن
قدح حرره ثمانية أرتال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل بمثل
هذا مع سائر الأحاديث المصرحة بأنه كان يغتسل بالصاع وقد روى ابن
أبي شيبة عن يحيى بن آدم عن الحسن بن صالح صاع عمر ثمانية أرتال وعمر
لا يحدث في معايير الشرع حديثا وأسد الطحاوى عن إبراهيم النخعي قد رنا
صاع عمر فوجدناه حجاجيا والحجاجى عندهم ثمانية أرتال ومثله عن
موسى بن طلحة عند الصحاوى وقال محمد بن الحسن في الآثار والصاع هو
القفيز الحجاجى وربيع الهاشمى وهو ثمانية أرتال ومالك ليس عنده حديث
مسند صريح في مقدار الصاع بل متمسك بصيغان المدينة في عهده على أصله
في الأخذ بعمل أهل المدينة حتى أنه لما سئل عن صاعهم قال هو تحرى
عبد الملك لصاع عمر كما روى الطحاوى عن أبي خازم والتحرى معه حقيقة
بخلاف الميار الذى ذكره النخعي وموسى بن طلحة وقع لأبي حنيفة في هذه
المسئلة وكذا إبراهيم النخعي وموسى بن طلحة والشعبي وابن أبي ليلى وشريك
وغيرهم كما ذكره أبو عبيد في الأقوال بأسانيده اليهم فالأخذ بقول أهل
العراق متعين في الكفارات والصدقات لتبرأ الذمة بيقين وللخروج عن
الخلاف وللأخذ بما هو أصلح للفقير وقيل لاختلاف بينهم فإن أبا يوسف
لما حرره وجده خمسة أرتال وثلاث برطل أهل المدينة وهو أكبر من رطل

أهل بغداد لأنه ثلاثون اسنادا والبغدادى عشرون وإذا قابلت ثمانية بخمسة
وثلاث والمدنى وجدتهما سواء وهو أشبه لأن محمدا لم يذكر فى المسئلة خلاف
أبى يوسف ولو كان لذكره على المعتاد وهو أعرف بمذهبه وحينئذ فالأصل
كون الصاع الذى فى زمن عمر هو الذى فى زمن النبى ﷺ قولاً بالاستصحاب
إلى أن يثبت خلافه ولم يثبت (والثانى عشر أن يكون الراوى أحد المخبرين
قد اختلفت الراوية عنه والآخر لم تختلف) الراوية (عنه) نحو ما رواه أنس
ابن مالك فى باب الزكاة فى صدقة الإبل إذا زادت على عشرين ومائة فى
كل أربعين بنت لبون وفى كل خمسين حقة وهو حديث صحيح مخرج فى
الصحاح من حديث ثمامة بن عبد الله بن أنس رواه عن ثمامة ابنة عبد الله
وحمد بن سلمة ورواه عنهما جماعة وكلهم اتفقوا على هذا الحكم من غير
اختلاف بينهم وروى عاصم بن ضمرة عن على ابن أبى طالب رضى الله عنه
فى الإبل إذا زادت على عشرين ومائة قال ترد الفرائض إلى أولها
فاذا كثرت الإبل فى كل خمسين حقة كذا رواه سفيان عن أبى اسحاق
عن عاصم رواه شريك عن أبى اسحاق عن عاصم عن على رضى الله عنه قال
إذا زادت الإبل على عشرين ومائة فى كل خمسين حقة وفى كل أربعين بنت
لبون فهذه الرواية موافقة لحديث أنس بن مالك والرواية الأولى تخالفه
وحديث أنس لم تختلف الرواية فيه وحديث على رضى الله عنه اختلفت
الرواية فيه كما ترى فالمصير إلى حديث أنس أولى للبعنى الذى ذكرناه على
أن كثيرا من الحفاظ أحالوا الغلط فى حديث على بن عاصم وإذا تقابلت
حجتان فما سلم منها من المعارض كان أولى كالبينات إذا تقابلت فإن الحكم
منها كذلك كذا فى الاعتبار واعلم أن الفريضة فى مائة وعشرين حقتان بالإجماع
ثم اختلفوا فعند الحنفية تستأنف الفريضة كما فى الأول إلى مائة وخمسين إلا
أنه لا تجب فيه بنت لبون وجذعة فى كل خمس شاة إلى مائة وخمس وأربعين
فاذا صارت خمسا وأربعين بعد المائة تجب فيها حقتان وبنت مخاض وفى
مائة وخمسين ثلاث حقائق وهذا هو الاستئنان الأول فى مائة وخمس وسبعين

ثلاث حقاق وبنت مخاص وفي مائة وست وثمانين ثلاث حقاق وبنت لبون
وفي مائة وست وتسعين أربع حقاق إلا مائتين ثم تستأنف الفريضة كما
بعد مائة وخمسين فتجب في كل خمس شاة فإذا صارت مائتين وخمسا وعشرين
ففيها أربع حقاق وبنت مخاض وكذلك في ست وثلاثين بنت لبون إلى
ست وأربعين ثم إلى خمسين حقة ففي مائتين وخمسين خمس حقاق وهكذا إلى
مالا نهاية له فيدور الحساب على الخمسينات وتجب في كل خمسين حقة وكذلك
في كل أربعين بنت لبون إلا أنها تجب على ست وثلاثين وتبقى إلى ست
وأربعين فلا يدور الحساب عليه وعند الأئمة الثلاثة الفريضة بعد مائة وعشرين
تتخير على كل أربعين بنت لبون وعلى كل خمسين حقة فإذا صارت مائة
وثلاثين تجب بنتا لبون وحقة لاشتغالها على أربعين وخمسين ثم إذا
صارت مائة وأربعين تجب حقتان وبنت لبون لاشتغالها على أربعين وخمسين
ومستدل الحنفية ما قال القاري في شرح النقاية ولنا ما روى إسحاق ابن
راهويه في مسنده والطحاوي في مشكله وأبو داود في المراسيل عن حماد
ابن سلمة قلت لقيس بن سعد إكتب لي كتاب أبي بكر بن محمد بن عمرو بن
حزم فكتب لي ورقة ثم جاء يوما وأخبر أنه أخذه من كتاب أبي بكر بن
محمد بن عمرو بن حزم وأخبرني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتبه لجدّه
عمرو بن حزم في ذكر ما يخرج من فرائض الإبل فكان فيه فإذا كانت
أكثر من عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين بنت لبون فما
فضل أي زاد على مائة وعشرين فإنه يعاد إلى أول فريضة الإبل فما كان
أقل من خمس عشرين ففيه الغنم في كل خمس ذود شاة وروى الطحاوي
عن خصيف عن أبي عبيدة وزياد بن أبي مريم عن بن مسعود أنه قال فإذا
بلغت العشرين ومائة استقبلت الفريضة بالغنم فإذا بلغت خمسا وعشرين
فقرأض الإبل وروى عن إبراهيم النخعي نحوه وروى بن أبي شيبه عن
يحيى بن سعيد عن سفيان عن أبي إسحاق عاصم بن ضمرة عن علي مثله قال
إذا زادت الإبل على العشرين ومائة فيستقبل بها الفريضة اه وما أورد

على هذه الروايات البيهقي وغيره فن فقهاء الشافعية وغيرهم أجاب عنه الحنفية محلها المطولات كالصيني والزيلعي وغيرهما لايسعها هذا المختصر . ويكفي لهذا الوجيز ما قال العيني في شرو الهداية بعد حديث عمرو بن حزم رواه عبد الرزاق في مصنفه وابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرک وقال إسناده وصحيح وهو من قواعد الإسلام وقال ابن الجوزي في التحقيق قال أحمد بن حنبل كتاب عمرو بن حزم في الصدقات صحيح وقال بعض الحفاظ المتأخرين نسخة كتاب عمرو بن حزم تلقاها الأئمة بالقبول وهي متواترة وقال يعقوب بن سفيان العولی لأعلم في جميع الكتب المنقولة أصح منه كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يرجعون اليه ويدعون آراءهم وقال ابن الهمام قد أحاديث وردت أحاديث كلها تنصر على وجوب الشاة بعد المائة والعشرين ذكرها في الغاية اه وهكذا في شرو الاحياء وقال ذكرها الشمس السروجي في شرحه على الهداية وفي فتح القدير وما أخرجه ابن أبي شبة بسنده عن سفيان عن إسحاق عن عاصم بن ضمرة عن علي كذهبنا عورض بأن شريكا رواه عن أبي إسحاق عن عاصم عن علي قال إذا زادت الإبل على عشرة ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون إلا أن سفيان أحفظ من شريك ولو سلم لايقاوم ما تقدم قلنا إن سلم فإنما يتم لو تعارضا وليس كذلك لأن ما تنبئه هذه الرواية من التنصيص على عدد الفريضة لا يتعرض ما تقدم لنفيه ليكون معارضا إنما فيه إذا زادت على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين بنت لبون ونحن نقول به لأننا أوجبنا كذلك إذ الواجب في الأربعين هو الواجب في ست وثلاثين والواجب في خمسين هو الواجب في ست وأربعين ولا يتعرض هذا الحديث لنفي الواجب عما دونه فنوجه بما رويناه وتحمل الزيادة فيما رواه علي الزيادة الكثيرة جمعا بين الأخبار وتام الكلام في فتح القدير (فاختلاف أصحابنا في ذلك فمنهم من قال تتعارض الروايتان عن اختلاف الرواية عنه وتسقطان وتبقى رواية من لم تختلف الرواية عنه) سالمة عن المعارض فيعمل

بها (ومنهم من قال ترجح إحدى الروايتين عن اختلاف الرواية عنه برواية من لم تختلف الرواية عنه) والخاص أن رواية من لم تختلف الرواية عنه معمول بها على كل حال وإنما الخلاف في طريق العمل (فصل وأما ترجيح المتن فمن وجوه أحدها إن ورد أحد الخبرين موافقا للدليل آخر من كتاب أو سنة أو قياس فيقدم على الآخر لمعاضة الدليل له) مثال الأول قوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها فهذا خاص في صلاة الفرض عام في الأوقات المنهى عن الصلاة فيها وغيرها ويعارضه نهيه صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في الأوقات المكروهة غير أن الحديث الأول يعضده ظواهر من الكتاب نحو قوله تعالى حافظوا على الصلوات وقوله تعالى وسارعوا إلى مفطرة من ربكم إلى غير ذلك من الآيات فيرجح الأول على الثاني وعند الحنفية هذا الحديث يعارض النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة لأن الخاص يعارض العام ولا يخصه إلا إذا كان مقارنا على ما هو أصلا وهي التعارض يقدم المحرم على المباح والمراد بالمحافظة في الآلة المداومة على الفعل والإيقاع في أول الوقت لا الإيقاع في الأوقات المنهى عن الصلاة فيها وأداء الصلاة في وقت كامل وتأخيرها عن الأوقات المكروهة الناقصة فيه المحافظة عليها وأداؤها على وجه أكمل بخلاف العمل بالآخر والخاص أن مسألة النهي عن الصلاة فيها قد فرغ منها الشرع وحررها وكررها حتى صدع بالنهي عن الصلاة في تلك الأوقات المكروهة فعنى قوله إذا ذكرها على المعهودة في الأوقات يعنى الأوقات التي هي أوقاتها عند الشرع أما إذا ذكرها في الأوقات المكروهة فليس ذلك وقتها عند الشرع وإنما وقت التذكر وقتها إذا صلاها في غير وقت الكراهة وهكذا دأب الشريعة في غير واحد من المواضع إذا فرغت من ذكر الشرائط مرة فسكت عنها في سائر المواضع وترسل الكلام إرسالا اعتمادا على تهديدها من قبل وحيث مهدت مسألة الأوقات وبسطت في موضعها كل البسط لم تبق حاجة إلى ذكرها في كل موضع وصارت كأنها مفروغ منها ثم يكون بناء

الكلام عليها نظرا إلى تلك المعهودة ألا ترى أن الحائض إذا ذكرت فائتة عليها لا يجوز أن تصلبها في حال حيضها وما ذاك إلا لأن الكلام على المعهودة ثم حمل حديث النهي عن الصلاة في الأوقات الثلاثة على الصلاة التي لا سبب لها متقدم ولا مقارنا من التأويلات البعيدة التي يابأها كلام الشارع الحكيم فإن الظاهر من كلامه أنه أراد الصلوات المفروضة وسننها ولم يذكر الشافعية في كتبهم هذا من التأويلات البعيدة لكونه عليهم وهم قائلون به وجل ما قالوه في التأويلات البعيدة إنما هو لغيره لا لهم وقال ما وافق فيه أحد الحديثين فيه أحد الحديثين سنة أخرى ورجح على الآخر حديث لانكاح إلا بولي رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه فان هذا الحديث بسنده حديث عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل حسنه الترمذي فيقدم على حديث ليس للولي مع الثيب أمر وعند الحنفية الحديث المذكور وما بمعناه من الأحاديث معارضة بقوله صلى الله عليه وسلم الأيم أحق بنفسها من وليها رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي ومالك في الموطأ والأيم من لا زوج لها بكرأ كانت أو ثيبا وجه الاستدلال أنه أثبت لكل منهما ومن الولي حقا في ضمن قوله أحق ومعلوم انه ليس للولي سوى مباشرة العقد اذا رضيت وقد جعلها احق منه به فبعد هذا إما أن يجري بين هذا الحديث وما رواه حكم المعارضة والترجيح او طريقة الجمع فعلى الأول يترجح هذا بقوة السند وعدم الاختلاف في صحته بخلاف الحديثين فإنهما إما ضعيفان فحديث لا نكاح إلا بولي مضطرب في اسناده في وصله وانقطاعه وارساله قال الترمذي هذا حديث فيه اختلاف وسمى جماعة منهم اسرايل وشريك ورووه عن ابى اسحاق عن ابى بردة عن ابى موسى الأشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم ورواه ابو عبيدة الخداد عن يونس ابن ابى اسحاق عن ابى بردة ولم يذكر فيه عن ابى اسحاق فقد اضطرب في وصله وانقطاعه وقد روى شعبة وسفيان الثوري عن يونس ابن ابى اسحاق عن ابى بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم وهذا اضطراب في

ارساله لأن ابا بردة لم يره صلى الله عليه وسلم وشعبة وسفيان اضط من كل من تقدم قال واستنده بعض اصحاب سفيان عن سفيان ولا يصح ثم اسند إلى شعبة قال سمعت سفيان يسأل ابا إسحاق أسمعت أبا بردة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نكاح إلا بولي قال نعم ولا يخفى ان هذا الكلام إلزامي اما على راينا فلا يضر الإرسال وحديث عائشة رضى الله عنها عن ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة رضى الله عنها قد انكره الزهيري قال الطحاوى وذكر ابن جريج انه سأل عنه ابن شهاب فلم يعرفه حدثنا بذلك ابن أبي عمران حدثنا يحيى بن معين عن ابن عليه عن ابن جريج بذلك وإما أن يكون حسنا بناء على أن الأصح في الأول وصله لأن الوصل والرفع مقدمان على الوقف والارسال عند التعارض على الأصح وان كان شعبة وسفيان أحفظ من غيرها لكن حكاية شعبة تفيد أنهما سمعاه من أبي إسحاق في مجلس واحد ظاهراً وخبرهما سمعوه منه في مجالس وفي الثاني أن الثقة قد ينسى الحديث ولا يعد فدحا في صحته بعد عدالة من روى عنه ولذلك نظائر الثاني وهو إعمال طريقة الجمع فبأن يحمل عمومهم على الخصوص وذلك سائغ وهذا يخص حديث أبي موسى بعد جواز كون النفي للكمال والسنة وهو مجمل قولها فان النساء لا تلي ولا ينكحن في رواية وبأن يراد بالولي من يتوقف على النكاح إذنه أى لانكاح إلا بمن له ولاية ولاية لينفى نكاح الكافر المسلمة والمعتوهة والأمة والعبد أيضاً لأن النكاح في الحديث عام غير مقيّد وعلى هذا التأويل يتم العمل بالحديث الجامع لاشتراط الشهادة والولي ويخص حديث عائشة بمن نكحت غير الكفو والمراد بالباطل حقيقته على قول من لم يصحح ما باشرته من غير كفاء أو حكمه على قول من يصححه ويثبت للولي حق الخصومة في فسخه كل ذلك سائغ في إطلاقات النصوص ويجب ارتكابه لدفع المعارضة بينهما على أنه يخالف مذهبهم فان مفهومه إذا نكحت نفسها بإذن وليها كان صحيحاً وهو خلاف مذهبهم والله أعلم فتثبت مع المنقول الوجه المعنوي وهو

أنها تصرفت في خالص حقها وهو نفسها وهي من أهلها كالمال فيجب تصحيحه مع كونه خلاف الأولى اه من فتح القدير ثم حديث الأئمة أحق بنفسها يعضده آيات من الكتاب دالة على انعقاد النكاح بعبارة المرأة منها قوله تعالى وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن وقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وقوله تعالى فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف فجاز فعلها في نفسها من غير شرط الولي لعموم اللفظ في اختيار الأزواج وغيره وقوله تنكح وينكحن معناه العقد وإسناد الفعل إليها يدل على انعقاد النكاح بعبارتها فهذا الحديث موافق لآيات من القرآن فهو منطبق على ما ذكره المصنف من أنه إذا كان أحد الحديثين موافقا للكتاب والسنة والقياس يقدم على الآخر وأيضا حديث فيما سقت السماء وكان عشريا العشر وفيما سقى بالنضح نصف العشر رواه البخاري من حديث ابن عمرو في حديث جابر فيما سقت الأنهار والغيم العشر وفيما سقى بالسانية فهذا الحديث عام في القليل والكثير والخضروات وغيرهما وحديث ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة رواه الشيخان يعارضه فيما دون خمسة أوسق مما يوسق ولم يتناول ما لا يوسق فبقى عموم ما في قوله فيما سقت السماء العشر على حاله فيما لا بد من تحت الوسق كالخضروات لكن الأول موافق لآيات من الكتاب وهي قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده فإنه يشعر بالعموم في الطرفين فإن البعض لم يفصل بين القليل والكثير فيما يخرج من الأرض والخضروات وغيرها وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم وما أخرجنا لكم من الأرض فيرجع عند الخفية على الحديث الآخر وبذلك عمل الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز فكتب إلى عماله أن يأخذوا من كل قليل وكثير كما أخرجهم الزيلعي فدل على أنه جرى به التعامل وهو مذهب مجاهد والزهري وإبراهيم النخعي ومثال الثالث وهو ما وافق فيه أحد الحديثين قياساً حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس على المسلم صدقة في عبده ولا فرسه رواه

الجماعة فإنه يرجح على ما في صحيح مسلم في حديث أبي هريرة أنه صلى الله عليه وسلم قال في الخيل ثم لم ينس حق الله في ظهورها لأن الأول يعضده قياس لأن الذكور الخالص من الخيل اتفقوا على عدم الوجوب فيها فيقال ما لا تجب الزكاة في ذكوره لا تجب في إناثه كسائر الحيوانات واعلم أن الخيل إذا كانت تغلف للركوب أو الخمل أو الجهاد فلا زكاة فيها إجماعاً وإن كانت للتجارة ففيها زكاة إجماعاً وأما إذا كانت تسام للدر والنسل وهي ذكور وإناث تجب فيها الزكاة عند الإمام أبي حنيفة للحديث الثاني وعند صاحبين والأئمة الثلاثة لا تجب فيها الزكاة للحديث الأول وتأويل ما روياه فرس الغازي ولا شك أن هذه الإضافة للفرس المفرد لصاحبها في قولنا فرسه وفرس زيد كذا وكذا يتبادر منه الفرس الملابس للإنسان ركوباً ذهاباً ومجيئاً عرفاً وإن كان لغة أعم من ذلك والعرف أملك ويؤيد هذه الإرادة قوله في عبده ولا شك أن العبد للتجارة تجب فيه الزكاة فلم أنه لم يرد النبي عن عموم العبد بل عبد الخدمة وقد روى ما يوجب حمله على هذا المحمل لو لم تكن هاتان القرينتان العرفية واللفظية وهو ما في الصحيحين في حديث مانع الزكاة بطوله وفيه الخيل ثلاثة هي لرجل أجر ولرجل ستر ولرجل وزر وساق الحديث إلى قوله فأما التي هي له ستر فرجل ربطها تقنيا وتعففاً ولم ينس حق الله في رقابها ولا ظهورها فهي لذلك الرجل ستر الحديث فقوله ولا في رقابها بعد قوله ولم ينس حق الله في ظهورها رد تأويل ذلك بالعارية لأن ذلك مما يمكن على بعده في ظهورها فمطفرقابها ينفي إرادة ذلك إذ الحق الثابت في رقاب الماشية ليس إلا الزكاة وهو في ظهورها حمل منقطع الغزاة والحاج ونحو ذلك هذا هو الظاهر الذي يجب البقاء معه ولا يخفى أن تأويلنا في الفرس أقرب من هذا بكثير لما في حقه من القرينتين ولأنه تخصيص العام وما من عام إلا وقد خص بخلاف حمل الحق الثابت لله في رقاب الماشية على العارية وقد تحقق الأخذ في زمن الخلفيتين عمر وعثمان من غير تكبر بعد اعتراف عمر بأنه لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم ولا أبو بكر وعدم أخذه عليه الصلاة والسلام لأنه لم يكن في زمانه أصحاب

الخليل السائمة من المسلمين بل أهل الإبل والبقر والغنم أو أصحاب أهل المداين والدشت والتراكمة وإنما فتحت بلادهم في زمن عمر وعثمان وتام الكلام في فتح القدير اهـ (والثاني أن يكون أحد الخبرين عمل به الأئمة فهو أولى لأن عملهم به يدل على أنه آخر الأمرين وأولاهما) ولهذا قدم رواية من روى في تكبيرات العيدين سبعا في الأولى القراءة وخمسا في الثانية على رواية من روى أربعاً كالجنائز لأن الأول قد عمل به أبو بكر وعمر رضي الله عنهما فيكون أقرب إلى الصحة والأخذ به أصوب قال العراقي وهو قول أكثر أهل العلم من الصحابة والتابعين والأئمة وبالرواية الثانية أخذ الحنفية ثلاثاً في الأولى بعد تكبيرة الاحرام قبل القراءة وثلاثاً في الثانية بعد القراءة وهو مروي عن جماعة من الصحابة ابن مسعود وأبي موسى وهو قول الثوري قال محمد بن في الموطأ قد اختلف الناس في التكبير في العيد فما أخذت به فهو حسن وأفضل ذلك عندنا ما روى عن ابن مسعود أنه كان يكبر في كل عيد تسعاً وخمسا وأربعاً فهن تكبيرة الافتتاح وتكبيرتا الركوع ويوالى بين القراتين ويؤخرها في الأولى ويقدمها في الثانية وهو قول أبي حنيفة اهـ (وهكذا إذا عمل بأحد الخبرين أهل الحرصين فهو أولى لأن عملهم به يدل على أنه قد استقر عليه الشرع وورثوه) دون الآخر (والثالث أن يكون أحدهما يجمع المنطق والدليل فيكون أو بما يجمع أحدهما لأنه بين) ولهذا قدم حديث جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرف فلا شفعة رواه أحمد والبخاري على حديث سمرة بن جندب عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال جار الدار أحق بالدار من غيره رواه أحمد وأبو داود والترمذي وصححه لأن الحديث الأول يدل بمنطوقه على أن الشفعة فيما لم يقسم وبمفهومه على أنه لا شفعة فيما قسم وقد صرح بهذا المفهوم فقال فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة وأما الثاني فيدل بمنطوقه على أن الشفعة للجار المجاور وفي الجوهر النقي ثم حكى البيهقي عن الشافعي أنه قال ثبت أنه لا شفعة فيما قسم وصرفت فيه الطرق

كما قدمناه ومال أبي رافع كان مفرزا بالقسمة وإنما كانت الطرق مشتركة فتصريح القصة يخالف تأويل الشافعي هذا بمذهبه وقد جاء ذلك مصرحا في قوله حديث جابر المذكور بعد الجار أحق بشفعة أخيه إذا كان طريقهما واحدا وقد أخرج النسائي في سننه عن محمد بن عبد العزيز بن أبي رزمة عن الفضل بن موسى عن حرب بن أبي العالية عن أبي الزبير عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة بالجوار وهذا مسند صحيح وتأويل الشافعي الجار بالشريك يرد ما أخرجه ابن أبي شيبه عن أبي أسامة عن حسين المعلم عن عمرو بن شعيب عن عمرو بن الشريد عن أبيه قلت يا رسول الله أَرْضَ لَيْسَ لِأَحَدٍ فِيهَا قِسْمٌ وَلَا شَرِيكَ إِلَّا الْجَوَارُ قَالَ الْجَارُ أَحَقُّ بِصَقْبِهِ مَا كَانَ وَأَخْرَجَ الطَّحَاوِي هَذَا الْحَدِيثَ وَلَفْظُهُ لَيْسَ لِأَحَدٍ فِيهَا قِسْمٌ وَلَا شَرِيكَ إِلَّا الْجَوَارُ وَأَخْرَجَهُ ابْنُ جُرَيْرٍ الطَّبْرِيُّ فِي التَّهْذِيبِ وَلَفْظُهُ لَيْسَ فِيهَا لِأَحَدٍ شَرْبٌ وَلَا قِسْمٌ إِلَّا الْجَوَارُ فَهَذَا تَصْرِيحٌ بِوُجُوبِهَا لَجَوَارِ الشَّرْكَاءِ فِيهِ فَيَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْجَارَ الْمَلَاقِ تَجِبُ لَهُ الشَّفَعَةُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ شَرِيكًا وَقَالَ ابْنُ جُرَيْرٍ رَوَاهُ عَمْرُو بْنُ شُعَيْبٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ عَنْ الشَّرِيدِ بْنِ سُوَيْدٍ مِنْ حَضْرَمَوْتَ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ الْجَارُ وَالشَّرِيكَ أَحَقُّ بِالشَّفَعَةِ مَا كَانَ يَأْخُذُهَا أَوْ يَتْرَكُ فَظَاهِرٌ عَطْفُ الشَّرِيكَ عَلَى الْجَارِ يَقْتَضِي أَنَّ الْجَارَ غَيْرَ شَرِيكَ وَأَخْرَجَ ابْنُ حَبَانَ فِي صَحِيحِهِ حَدِيثَ الْجَارِ أَحَقُّ بِصَقْبِهِ مِنْ حَدِيثِ أَبِي رَافِعٍ وَأَنْسَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَخْرَجَ أَيْضًا عَنْ أَنْسَ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ جَارُ الدَّارِ أَحَقُّ بِالدَّارِ وَأَخْرَجَهُ النَّسَائِيُّ أَيْضًا وَعَنْ الْحَسَنِ بْنِ سَمُرَةَ بْنِ جَنْدَبٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَارُ الدَّارِ أَحَقُّ بِالدَّارِ الْجَارُ أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَالتِّرْمِذِيُّ وَقَالَ حَسَنٌ صَحِيحٌ فَظَهَرَ بِمَجْمُوعِ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ أَنَّ لِلشَّفَعَةِ ثَلَاثَةَ أَسْبَابٍ الشَّرْكَاءُ فِي نَفْسِ الْمُبِيعِ ثُمَّ فِي الطَّرِيقِ ثُمَّ فِي الْجَوَارِ فَظَاهِرٌ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَارُ الدَّارِ أَحَقُّ بِالدَّارِ مِنْ يَأْخُذُ الدَّارَ كُلَّهَا وَلَيْسَ ذَلِكَ إِلَّا الْجَارُ وَأَمَّا الشَّرِيكَ فَإِنَّهُ يَأْخُذُ بَعْضَهَا وَلِأَنَّ الشَّفَعَةَ إِنَّمَا وَجِبَتْ لِأَجْلِ التَّأْذِي الدَّائِمِ وَذَلِكَ مَوْجُودٌ فِي الْجَارِ أَيْضًا وَلَوْ وَجِبَتْ لِأَجْلِ الشَّرْكَاءِ لَوَجِبَتْ فِي سَائِرِ الْعُرُوضِ فَلَهَا لَمْ تَجِبْ إِلَّا فِي الْعَقَارِ

علمنا أن سبب الوجوب هو التأذى وحكى الطبرى أن القول بشفعة الجوار هو قول الشعبي وشريح وابن سيرين والحكم وحماد والحسن وطاوس والثوري وأبي حنيفة انتهى مختصرا من الجوهر النقي والحاصل أن الحنفية قالوا بأن الشفعة تكون أولا للخليط في نفس المبيع ثم إن سلم الخليط تكون للشريك في حقوق المبيع كالطريق والشرب ثم إن سلم ذلك تكون الشفعة للجار الملاصق والشافعية قالوا لاشفعة إلا للشريك الذي لم يقاسم وحملوا جميع الأحاديث الواردة في شفعة الجوار على الجار الشريك جمعائنها وبين حديث الشفعة فيما لم يقسم إلى آخره والجواب أن قضى بالشفعة إما أن يكون بمعنى حكم فتكون المسئلة قضية عين وقعت بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم شاهدها سيدنا جابر رضى الله عنه فحكاها ويكون قوله فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة مدرج من كلام جابر ويكون وقوعها قضية عين فيما لا يقسم لا يستلزم نفي غيره وهو ما قسم وقد تقدم من المصنف في بيان ما يصح فيه دعوى العموم وما لا يصح أن مثل قضى بالشفعة للجار من قضايا الأعيان التي لا يصح فيها دعوى العموم وقد استدلل على إدراجها بعدم إخراج مسلم لتلك الزيادة وإما أن يكون بمعنى أفتى فعنى الحديث حينئذ إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة بسبب الشركة في نفس المبيع لزوالها بوقوع الحد الفاصل فلا ينافي ثبوتها بسبب آخر وهو الجوار وبيان ذلك أن الشركة في نفس المبيع ارتفعت بالقسمة وتميز الحدود والشركة في حق المبيع ارتفعت بصرف الطرق وانتفاء الشفعة بسبب خاص من الأسباب الثلاثة لا ينافي ثبوتها بسبب آخر غيره خصوصا وقد دلت أحاديث الجوار على استحقاق الشفعة به وحديث الشريد بن سويد يؤيد هذا الجمع ويدفع الجمع الأول ثم الحديث الذي تمسك به الشافعية الشفعة للشريك مخالف لمذهبهم من جهة أنه علق فيه انتفاء الشفعة على مجموع الأمرين وهما القسمة وصرف الطرق فقتضاه أنه لو حصلت القسمة ولم تصرف الطرف بأن كان شريكا في الطريق يكون له الشفعة وليس هذا مذهبهم فافهم (والرابع أن يكون أحدهما نطقا والآخر دليلا) أى

مفهوم مخالفة (فالنطق أولى من الدليل لأن النطق يجمع عليه والدليل مختلف فيه) ولأن دلالة المنطوق في محل النطق والمفهوم لاني محل النطق فكانت أقوى ولهذا رجح الحنفية ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال جار الدار أحق بالدار على مفهوم قوله الشفعة فيما لم يقسم وهذا على سبيل التزل منهم واعتبار المفهوم وإلا فهم لا يقولون بمفهوم المخالفة في النصوص الشرعية والشافعية قد شرطوا في اعتبار مفهوم المخالفة أن لا يعارضه ما هو أقوى منه من منطوق أو مفهوم موافقة وإلا فالعبرة بالمنطوق والخامس أن يكون أحدهما قولاً وفعلًا والآخر أحدهما فالذي يجمع القول والفعل أولى لأنه أقوى لتظاهر الدليلين نحو ما روته حبيبة بنت أبي تجرة قالت رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في بطن المسيل وهو يسمى ويقول إسعوا فإن الله كتب عليكم السعي حتى أن مئزره ليدور به من شدة السعي فهذا الحديث أدل على المقصود من قوله عليه الصلاة والسلام الحج عرفة لاشتتاله على أنواع من الترجيح الأول قوله والثاني فعله ويجب فيه الاقتداء والثالث إخباره عن إيجاب الله تعالى ذلك علينا فهو أولى بالتقديم من مجرد القول فيكون السعي ركناً من أركان الحج كالوقوف بل أقوى منه قال الكمال والحنفية لم يقولوا بركبتيه بل قالوا بوجوب السعي ولهذا قالوا بموجبه لأن مثله لا يزيد على إفادة الوجوب وأما الركن فإنما يثبت بدليل مقطوع به فاثبات الركن به إثبات بخير دليل حقيقة الخلاف في أن مفاد الدليل ماذا والحق فيه ما قلناه لأن نفس الشيء ليس إلا ركناً وحده أو مع شيء آخر فإذا كان ثبوت ذلك قطعياً لزم في ثبوت أركانه القطع لأن ثبوتها هو ثبوتها فإذا فرض القطع به كان ذلك للقطع بها وقوله تعالى فلا جناح عليه أن يطوف بهما وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه في مصحفه فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما لا يفيد الوجوب ثم الإجماع منا ومن الشافعي وأصحابه على أنه لم يثبت الوجوب بالمعنى الذي يقولون به إذ ليس هو معنى الفرض

(٣٦٠ - نهضة)

الموجب فواته عدم الصحة فالثابت بخلاف الوقوف بعرة فإن فواته موجب عدم الصحة وعدم الأجزاء باتفاق الجميع واعلم أن سياق حديث اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي يفيد أن المراد بالسعي الجرى الكائن في بطن الوادي لكنه غير مراد اجماعاً بخلاف يعلم فيحمل على أن المراد بالسعي التطوف بينهما اتفق أنه عليه الصلاة والسلام قاله لهم عند الشروع في الجرى الشديد المسنون لما وصل إلى محله شرعاً أعني بطن الوادي ولايسن جرى شديد في غير هذا المحل بخلاف الرمل في الطواف وإنما هو شيء فيه شدة وتصلب اهـ (وان كان أحدهما قولاً والآخر فعلاً ففيه أوجه قد مضت في باب الأفعال والذي تقدم منه في باب الأفعال هو قوله وإذا تعارض قول وفعل في البيان يعنى لمجمل سبق عليهما ففيه أوجه من أصحابنا من قال القول أولى ومنهم من قال الفعل أولى ومنهم من قال هما سواء والأول أصح لأن الأصل في البيان هو القول اهـ وفي جمع الجوامع وشرحه وإذا تعارض القول والفعل أى تخالفاهو دليل على تكرار مقتضى القول فإن كان القول خاصاً به صلى الله عليه وسلم كأن قال يجب على صوم يوم عاـ اهـ في كل سنة وافطر فيه في سنة بعد القول أو قبله فالتأخر من القول والفعل بأن علم ناسخ للبتقدم منهما في حقه وذلك ظاهر في تأخر الفعل وكذا في تقدمه لدلالة الفعل على الجواز المستمر واحتراز بقوله دل الخ عما لم يدل فلا نسخ حيثئذ لكان في تأخر الفعل دون تقدمه لما تقدم من دلالة الفعل على الجواز المستمر فإن جهل المتأخر من القول والفعل فثالثها أى الأقوال الأصح الوقف عن أن يرجح أحدهما على الآخر في حقه إلى تبين التاريخ لاستوائهما في احتمال تقدم كل منهما على الآخر وقيل يرجح القول لأنه أقوى دلالة من الفعل لوضعه لها والفعل إنما يدل بقرينة وقيل يرجح الفعل لأنه أقوى في البيان بدليل أنه يبين به القول ولا تعارض في حقنا حيث دل على تأسينا به في الفعل لعدم تناول القول وإن كان القول خاصاً بنا كأن قال يجب عليكم صوم! يوم عاشوراء إلى آخر ما تقدم فلا معارضة فيه أى في حقه صلى الله

عليه وسلم بين القول والفعل لعدم تناول القول له وفي الأمة المتأخر منهما بأن علم ناسخ للتقدم أن دل دليل على التأسى به في الفعل فإن جهل التاريخ فثالثها الأصح أنه يعامل بالقول وقيل بالفعل وقيل الوقف عن العمل بواحد منهما لمثل ما تقدم وإن كان القول عاماً لنا وله كأن قال يجب على وعليكم صوم عاشوراء إلى آخر ما تقدم فتقدم الفعل أو القول له وللأمة كما مر من أن المتأخر من القول والفعل بأن علم مقدم على الآخر بأن ينسخه في حقه صلى الله عليه وسلم وكذا في حقنا إن دل دليل على تأسينا به في الفعل وإلا فلا تعارض في حقنا وإن جهل المتأخر فالأقوال أصحابها في حقه الوقف وفي تقدم القول إلا أن يكون القول العام ظاهراً فيه صلى الله عليه وسلم لا نصاً كأن قال يجب على كل واحد صوم عاشوراء إلى آخر ما تقدم فالفعل تخصيص للقول العام في حقه تقدم عليه أو تأخر عنه أو جهل ذلك ولا نسخ حينئذ لأن التخصيص أهون منه اهـ (والسادس أن يكون أحدهما قصد به الحكم والآخر لم يقصد به الحكم فالذي قصد به الحكم أولى لأنه أبلغ في بيان الغرض وإفادة المقصود كترجيح حديث إمامة جبريل في أنه صلى بالنبي صلى الله عليه وسلم العصر حين صار كل شيء مثله وهذا الحديث رواه ابن عباس وجابر بن عبد الله وأبو مسعود الأنصاري وأبو هريرة وغيرهم على حديث عبد ابن عمر الذي تمسك به بعض الحنفية كأبي زيد في كتاب الأسرار في أن وقت العصر من مصير ظل كل شيء مثليه وهو إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس أو في أهل التوراة فعلوا بها حتى إذا انتصف النهار عجزوا فأعطوا قيراطاً أو في أهل الإنجيل فعملوا إلى صلاة العصر ثم عجزوا فأعطوا قيراطاً قيراطاً ثم أوتينا القرآن فعملنا إلى غروب الشمس فأعطينا قيراطين قيراطين فقال أهل الكتابين أي ربنا أعطيت هؤلاء قيراطين قيراطين وأعطينا قيراطاً قيراطاً ونحن كنا أكثر عملاً قال الله تعالى هل ظلمتكم من أجركم من شيء قالوا لا قال فهو فضلى أوتيته من أشياء فلو كان وقت العصر من مصير ظل كل شيء مثله

لكان مساويا لوقت الظهر وقد قالوا كنا أكثر عملا فدل على انه دون وقت
الظهر وأجيب بمنع المساواة وذلك معروف عند أهل العلم بهذا الفن وهو أن
المدة التي بين الظهر أطول من المدة التي بين العصر والمغرب وعلى التنزل
لا يلزم من التمثيل والنشيه التسوية من كل جهة وبأن الخبر إذا ورد في معنى غير
مقصود لا تؤخذ منه العارضة لما ورد في ذلك المعنى بعينه مقصوداً في أمر
آخر وبأنه ليس في الخبر نص على أن كلا من الطائفتين أكثر عملاً لصدق أن
كلهم مجتمعين أكثر من المسلمين وباحتمال أن يكون أطلق ذلك تغليبا وباحتمال
أن يكون ذلك من قول اليهود خاصة فيندفع الاعتراض كما جزم به بعضهم
وتكون نسبة ذلك للجميع في الظاهر غير مرادة بل هو عموم أريد به
الخصوص اهـ ورد بأنه لا يخفى على كل أحد أن وقت العصر لو كان بمصير ظل
كل شيء مثله يكون وقت الظهر الذي ينتهي إلى مصير ظل كل شيء مثله مثل
وقت العصر الذي نقول وقته بمصير ظل كل شيء مثله ومع ما ادعى
أبو زيد المساواة بالتحقيق وقوله على التنزل لا يلزم التسوية من كل جهة باطل
لأنه لم يدع التسوية من كل وجه حتى يعترض عليه وبأن النصارى واليهود
لا يتفقان على قول واحد بل قالت النصارى كنا أكثر عملاً وأقل عصرًا
اليهود وباعتبار كثرة العمل وطوله ولأبي حنيفة استدلالات أخر مقصودة
بنفسها في شرع الحكم من ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه إذا اشتد الحر
فأبردوا بالصلاة فإن شدة الحر من فيح جهنم رواه الستة وعن أبي ذر قال
كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فأراد المؤذن أن يؤذن له فقال أبرد
ثم أراد أن يؤذن فقال له أبرد ثم أراد أن يؤذن فقال له أبرد حتى ساوى
الظل التلول فقال النبي صلى الله عليه وسلم إن شدة الحر من فيح جهنم رواه
البخارى في باب الأذان للمسافر وتام الكلام في الفروع (والسابع أن يكون
أحدهما) عاماً (ورد على سبب خاص والآخر عاماً ورد على غير سبب فالذي
ورد على غير سبب أولى) أى فيقدم على ذى السبب في غير صورة السبب وإنما
قدم العام في غير صورة السبب (لأنه متفق على عمومه والوارد على سبب

(مختلف في عمومه) لما وراء صورة السبب فقد قيل بقصره عليها إذ الأصل مطابقتها لما ورد فيه وأما في صورة السبب فيقدم ذو السبب على المطلق إذ السبب هو العلة الباعثة عليه ظاهراً فكانت دلالاته شديدة القوة حتى لا يجوز تخصيصها عند الأكثر قال السبكي فن قال ان الوارد على سبب راجح أراد في صورة السبب ومن قال ان عكسه راجح أراد فيما عداها ولا يتجه خلاف في الموضوعين انتهى وعلى هذا يقدم حديث من بدل دينه فاقتلوه على نهيه عليه الصلاة والسلام عن قتل النساء لأن هذا وارد على سبب في الحرية فيقدم الأول فيما وراء السبب الذي ورد الثاني لأجله ويقدم حديث النهي عن الأول في السبب الذي ورد لأجله ويرجح عند الشافعية أيضاً الخاص من وجه على العام مطلقاً لأن احتمال تخصيصه أكثر من الخاص من وجه إذ لا يدخله التخصيص من تلك الجهة والعام الذي لم يخص يرجح على العام المخصوص نقله إمام الحرمين عن المحققين وعللوه بأن دخول التخصيص يضعف اللفظ والرازي بأن الذي دخله التخصيص قد أزيل عن تمام مسماه والحقيقة تقدم على المجاز وعرض الدين بتطرق الضعف بالخلاف في حجتيه واختار ابن المنير والصفي الهندي والسبكي عكسه لأن ما خص من العام هو الغالب والغالب أولى من غيره ولأن المخصوص قلت أفراده حتى قارب النص إذ كل عام لابد أن يكون نصاً في أقل متناولاته فاذا قرب من الأقل بالتخصيص فقد قرب من التخصيص فكان أولى وذهب بن كج إلى استوائهما لأن الحادثة من اللفظ كهي من اللفظ الآخر وقد أجمعوا على أن العموم إذا استثنى بعضه صح التعلق به اهـ (والثامن أن يكون أحد الخبرين قضى به على الآخر) اتفاقاً ولم يكن للنظير الآخر ذلك (فالذين قضى به منها أولى لأنه ثبت له حق التقدم) مثاله أن يقضى بقوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق على قوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر لأن له نظيراً وهو قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة أواق من الورق صدقة قضى به على قوله صلى الله عليه وسلم في الرقة بربع العشر لأن ذلك نظير

ما قاله في العشر وللحنفية أن الحديث الأول هو فيما سقت السماء العشر يعضده قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وهذه الآية عامة في القليل والكثير وفي ما يوسق وما لا يوسق فلو قضى بحديث ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة على حديث فيما سقت السماء العشر لكان نسخاً لهذه الآية بخبر الآحاد وهو لا يجوز لأن الآية قطعية وخبر الآحاد ظني والتخصيص بناء على معارضة المخصص للمخصص به ولا معارضة هنا فلا تخصيص وقد قدم المصنف أن أحد الحديثين إذا وافقه الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس يقدم على ما ليس كذلك وحديث فيما سقت السماء العشر عضده آيات من الكتاب ومن الآثار ما رواه أبو حنيفة عن أبان عن أنس رفعه في كل شيء أخرجت الأرض العشر أو نصف العشر قال ابن الهمام وفيه من الآثار أيضاً ما أخرج عبد الرزاق بسنده عن عمر بن عبد العزيز قال فيما أنبتت الأرض من قليل وكثير العشر وأخرج نحوه عن مجاهد وعن إبراهيم النخعي وأخرجه ابن أبي شيبة أيضاً عنهم والحاصل أنه إذا تعارض عام وخاص فمنهم من يقدم الخاص مطلقاً كالشافعي قال بموجب حديث الأوساق ومن لا يقدم بل يقول يتعارضان ويطلب الترجيح ومن يقول بموجب هذا العام لأن الإيجاب فيما دون خمسة أوسق أولى للاحتياط اهـ بخلاف حديث في الرقة ربع العشر مع حديث ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة فإنه يصح تخصيصه للأول لكونه مثله خبر آحاد بل أقوى منه لأنه انضم إليه الإجماع والتواتر الصلي به فافهم (والتاسع أن يكون أحدهما اثباتاً والآخر نفياً فيقدم الإثبات لأن مع المثبت زيادة علم فالأخذ بروايته أولى) قال في جمع الجوامع مع شرحه والمثبت على الثاني لاشتراكه على زيادة علم وقيل عكسه لاعتضاد النافي بالأصل أي لأن الأصل في كل شيء عدمه وثالثها سواء لتساوي مرجحيهما أي أن المثبت يرجحه اشتراكه على زيادة علم والثاني يرجحه اعتضاده بالأصل وهما مستويان في نظر القائل ورابعها يرجح المثبت إلا في الطلاق والعناق فيرجح الثاني لهما على المثبت لهما لأن الأصل عدمهما أي

لأن الأصل عدم الزوجية بالنظر للطلاق وعدم الرقبة بالنظر للعتاق وحكى ابن الحاجب مع هذا عكسه أى ترجيح المثبت لهما على النافى اه ولم يذكر الخلال له تعليلاً ولكن هو قول الكرخى والكرخى يقول إن ما حكمه وقوع الطلاق والعتاق أولى لأنه على وفق الدليل النافى لملك البضع وملك اليمين وهو الأصل إذ الأصل عدم الزوجية والرقبة والنافى لهما على خلافه قال صدر الشريعة فى تنقيحه وتوضيحه عليه أما إذا كان أحدهما مثبتاً والآخر نافياً فإن كان النفى يعرف بالدليل كان مثل الإثبات وإن كان لا يعرف به بل بناء على العدم الأصل فالمثبت لما قلنا فى المحرم والمسيح وإن احتمل الوجهين أى إن احتمل النفى أن يعرف بالدليل وأن يعرف بغير دليل بناء على العدم الأصل فالإثبات أولى وكتب السعد على قوله وإن كان لا يعرف به بل بناء على العدم الأصل فالمثبت أولى ما نصه إذ لو جمل النافى أولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفى الأصل ثم النافى للإثبات وأيضاً المثبت يشتمل على زيادة علم كما فى تعارض الجرح والتعديل لجعل الجرح أولى ولأن المثبت مؤسس والنافى مؤكد والتأسيس خير من التأكيد وعن عيسى بن أبان أن النافى كالمثبت وإنما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافى فلماذا احتاج المصنف إلى بيان ضابط فى تساويهما وترجيح أحدهما على الآخر وهو أن النفى إن كان مبنيًا على العدم الأصل فالمثبت مقدم وإلا فإن تحقق أنه أى النفى يعرف بالدليل فيتساويان فإن احتمل الأمرين ينظر ليتبين الأمر على هذا الأصل الذى ذكره فى باب الرواية بتفرع الشهادة على النفى بأن يتساوى النافى والمثبت إن علم النفى بدليل ويقدم المثبت إن علم النفى بحسب الأصل وإلا ينظر فيه ليتبين اه ومن أمثله ذلك ترجيح حديث بلال أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل البيت وصلى فيه على حديث أسامة أنه دخل البيت ولم يصل فيه وكذلك خبر من روى أظفر الحاجم والمججوم مع من روى أنه صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم (والعاشر أن يكون أحدهما ناقلاً) عن البراءة الأصلية (والآخر مبقياً)

على البراءة الأصلية ومؤيداً لها (فالناقل أولى لأنه يفيد حكماً شرعياً) وهذا منقول عن الجمهور وذلك لأن الناقل يستفاد منه ما لا يعلم من غيره بخلاف المبقى ولأن الأخذ بالمبقى يستدعى تأخر وروده عن الناقل وفي ذلك تكثير النسخ لأن الناقل حينئذ يزيل حكم العقل ثم المبقى يزيل حكم الناقل فيلزم النسخ مرتين وأما إذا قدرنا تأخر الناقل وأخذنا به ففيه تقليل للنسخ لأن المبقى حينئذ يكون وارداً لتأكيد حكم العقل ثم يرد الناقل بعده لإزالة حكمه فيلزم النسخ مرة واختار البيضاوى ترجيح الخبر المبقى لحكم الأصل أى المقرر لمقتضى البراءة الأصلية على الخبر الناقل لذلك أى الحكم لأن المبقى متأخر عن الناقل إذ لو لم يتأخر عنه لم يكن له فائدة لأنه حينئذ يكون وارداً حيث لا يحتاج إليه لأن في ذلك الوقت يعرف الحكم بدليل آخر وهو البراءة الأصلية والاستصحاب وإذا كان متأخراً عن الناقل كان أرجح وهذا الذى اختاره البيضاوى ومن تبعه ذكر الإمام أنه الحق والجواب عن الاول انا جعلنا المقرر للأصل متأخراً والناقل عن الأصل مقدماً ليكون مفيداً حكماً جديداً وينسخ حكم الناقل والتأسيس خير من التأكيد وعن الثانى أن رفع الحكم الأصلى ليس بنسخ لما تقدم فى حد النسخ فلا يلزم من تقديم المبقى تكثير النسخ وأيضا فلو اعتقدنا تأخر الناقل لكان ناسخا لحكم ثابت بدليلين وهما البراءة الأصلية والخبر المؤكد لها بخلاف ما قلناه فإنه لا يكون المنسوخ إلا دليلاً واحداً ومن أمثلة ذلك حديث أبى هريرة فى إيجاب الوضوء من مس الذكر فإنه ناقل عن الأصل الذى هو عدم التكليف مع حديث طلق بن على فى عدم إيجاب الوضوء (والحادى عشر أن يكون أحدهما احتياطاً) للغرض وبراءة الذمة يقيان ولا يكون ذلك فى الآخر فيقدم على الذى لا احتياط فيه لأن الأحوط للدين أسلم) قال فى الاعتبار فان قيل لم يستعملوا الاحتياط فى إيجاب الوضوء من القهوة والرعاف والقيء وإيجاب المضمضة والاستنشاق فى الغسل أجاب من خالفهم فى هذه الأحكام بقوله إنما لم نقل بالاحتياط فى المواضع التى ذكرتموها لأن الأمة قد أجمعت على تركها أو ترك بعضها وذلك أن العراقى ترك إيجاب الاحتياط فى المضمضة

والاستنشاق في الوضوء وترك الاحتياط في يسير الدم والقيء وإيجاب الوضوء في صلاة الجنائز فاذا ترك الاحتياط من قال به في مقتضاه لقيام الدليل عنده كذا من لا يقول به يخالف ما يقول بالاحتياط في سائر المواضع انتهى ولا يخفى بطلان ما في هذا الجواب من وجود الأول دعوى اجماع الأمة على تركها فانها باطلة وكيف تصح مع وجود المخالفة والأدلة عليها الثاني أن ما علم أن في العمل به احتياطاً لقيام الدليل عليه يلزم العمل سواء عمل به المخالف أو لم يعمل لأن الحجة هي الدليل الذي قام عليه لا عمل المخالف به الثالث أن هذا يقتضي تقييد القاعدة المذكورة بقيد هي عمل المخالف به ولم يقيدها بذلك أحد (الثاني عشر أن يكون أحدهما يقتضي الحظر) يعني التحريم (والآخر الإباحة) والمراد بالإباحة هنا جواز الفعل والترك ليوخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطح عليه (ففيه وجهان أحدهما أنها سواء) وهو قول القاضي والإمام الغزالي وابن أبان وأبو هاشم لأنها حكمان شرعيان صدق الراوى فيهما على وتيرة واحدة وصححه التاجي ونقله عن شيخه القاضي أبي جعفر ويؤيده ما في معجم الكبير للطبراني عن أم معبد مولاة قرظة بن كعب قال إن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن المحرم ما أحل الله كالمستحل ما حرم الله وقال سالم إن كان للشئ أصل إباحة أو حظر وحد الخبرين يوافق ذلك الآخر والآخر بخلافه كان الناقل عن ذلك الأصل أولى وإن لم يكن أصل من حظر ولا إباحة فوجهان أحدهما الحظر أولى للاحتياط ثانيهما أنها سواء لأن تحريم المباح كتحليل الحرام فلم يكن لأحدهما مزية على الآخر كذا في التقرير والتحير (والثاني الذي يقتضي الحظر أولى وهو الصحيح) لأنه أحوط واحتج القائلون بذلك أن الفعل إن كان حراماً كان ارتكابه ضرراً وإن كان مباحاً فلا ضرر في تركه ولا بأس بهذا وبما روى عن أبي مسعود موقوفاً ما اجتمع الحرام والحلال إلا وغلب الحرام الحلال اهـ والوجوب يرجح على ما سوى التحريم من الكراهة والندب والإباحة للاحتياط والكراهة ترجح على الندب لأنها أحوط

والكل من الكراهة والتحريم والوجوب والندب يرجع على الإباحة للاحتياط
وهذا آخر ما يسر الله جمعه وكتابته على القسم الأول من كتاب
البيع لأبي اسحاق الشيرازي أسأل الله تعالى أن يوفقني لاتمام شرح القسم
الثاني منه بمنه وكرمه آمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم
تسليماً كثيراً والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً ولا حول ولا قوة إلا
بالله العظيم .

(باب القول في الاجماع) (باب ذكر معنى الاجماع وإثباته) (الاجماع في
اللغة يشمل معنيين أحدهما الاجماع على الشيء) بمعنى الاتفاق عليه يقال هذا
الأمر مجمع عليه أى متفق عليه وقال الراغب ما اجتمعت آراؤهم عليه (والثاني
العزم على الأمر والقطع به من قولهم أجمعت على الشيء إذا عزمت عليه)
قال الله تعالى فأجمعوا أمركم أى اعزموا ومنه لاصيام لمن لم يجمع النية من
الليل وعلى المعنى الثاني وهو العزم يتصور الاجماع من واحد لا بالمعنى الأول
لأن الاتفاق لا يكون إلا من متعدد قيل والمعنى الأول بالمعنى الاصطلاحي
أنسب وهو بناء على أنه إذا لم يبق من المجتهدين إلا واحد ولا يكون قوله
حجة كما هو أحد القولين فيه (وأما في الشرع فهو اتفاق علماء العصر) أى
مجتهدى الأمة بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم وقوله علماء العصر المراد به
العلماء المجتهدون من أى عصر كانوا والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد
والقول أو الفعل أو في القدر المشترك بين الثلاثة أو اثنين منها (وبين القول
مثلاً والسكوت على ما سيأتى في الاجماع السكوتى وقوله علماء العصر يشمل
الاثنين فما فوق ويخرج الواحد بقيد الاتفاق إذ لا يتصور إلا من متعدد وعلم
من قوله علماء العصر أمور الأول اختصاصه بالعلماء المجتهدين بأن لا يتجاوزهم
إلى غيرهم واختصاصه بهم متفق عليه فلا عبرة باتفاق غيرهم واعتبر قوم
وفاق العوام للمجتهدين في الاجماع المشهور والحقى وقوم في المشهور دون
الحنفى لكن بمعنى اطلاق أن الأمة أجمعت أى ليصح هذا الاطلاق لا بمعنى
افتقار الحجة الثاني أنه لا بد من اتفاق جميع العلماء المجتهدين في عصر والثالث .

أنه لا يختص بالصحابة وأن التابعى المجتهد وقت اتفاقهم معتبر معهم فإن لم يصبر مجتهدا إلا بعد اتفاقهم فعلى الخلاف فى انقراض العصر إن اشترط اعتبار وإلا فلا والصحيح عدم الاشتراط الرابع علم أن إجماع كل من أهل المدينة وأهل البيت والخلفاء الأربعة والشيخين وأهل الحرمين وأهل المصرين البصرة والكوفة غير حجة الخامس علم أنه لو لم يكن فى العصر إلا مجتهد واحد ولم يحتج به وهو المختار لاتفاء الإجماع عن واحد وقيل يحتج به وإن لم يكن إجماعا لانحصار الاجتهاد فيه فالاحتجاج به عند هذا القائل لامن حيث إنه إجماع فعلم اتفاقهم على أنه ليس إجماعا فى الاصطلاح بلا خلاف وإنما الخلاف فى كونه حجة فعلى المختار ليس بحجة لأنه لاحجة إلا بالاجماع وهذا ليس إجماعا بل هو قول مجتهد واحد والمجتهد لا يستدل بقول مجتهد آخر والمخالف يقول نسلم أنه ليس إجماعا فى الاصطلاح ولكن هو حجة وليس الاحتجاج به من حيث كونه قول مجتهد حتى يلزم أن المجتهد لا يستدل بقول مجتهد بل هو حجة من حيث دلالة الدليل السمعى على حجية قوله فانه يدل على عدم خلو الأمة عن قائل بالحق يطالع عليه وأولى من يقول به عن اطلاع هو المجتهد ورد بأن الذى ثبت نفي الخطأ عنه هو اجتماع الأمة وقول الواحد ليس كذلك وأيضا يلزم عدم انحصار الأدلة فى الأربعة وعلم من تقييد علماء العصر بمجتهدى أمة محمد صلى الله عليه وسلم اختصاص الاجماع بالمسلمين لأن الإسلام شرط فى الاجتهاد المأخوذ فى تعريف الاجماع واختصاصه بالعدول إن كانت العدالة ركنا فى الاجتهاد وعدم اختصاصه إن لم تكن ركنا فى الاجتهاد وهو الصحيح وعلم من التقييد بقولى بعد وفاته صلى الله عليه وسلم عدم انعقاده فى حياته صلى الله عليه وسلم لأنه إن وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بإفادة الحكم وإن خالفهم لم ينعقد لكونهم بعض الأمة (على حكم الحادثة) أى حادثة كانت شرعية كحل البيع أو لغوية ككون الفاء للتعقيب أو عقلية كحدوث العالم أو دنيوية كالآراء والحروب وتدبير أمور الرعية لان انزعاجيهما وأما الثالث فنأزع فيه إمام الحرمين فى البرهان فقال لا أثر للاجماع فى العقليات

فإن المتبع فيها الأدلة القطعية فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق
والمشهور الأول وبه جزم الأمدى والإمام وأما الرابع ففيه قولان شهيران
أصحهما عند الإمام والأمدى وأتباعهما كابن الحاجب وجوب العمل فيه
بالاجماع والمعتبر في الإجماع في كل فن أهل الاجتهاد في ذلك الفن وإن لم
يكونوا مجتهدين في غيره فالعبرة في مسائل الكلام مثلاً بالمتكلمين وإن لم
يكونوا مجتهدين في غير علم الكلام وفي الفقه الفقهاء وهكذا (وهو حجة من
حجج الشرع) متفق عليها لم يخالف فيها أحد من أهل السنة والجماعة وأما
قول الإمام أحمد بن حنبل من ادعى الاجماع فهو كاذب فليس منه مخالفة في
حجته فهو منه استبعاد لوجوده أو لانفراد اطلاع ناقله عليه دون غيره إذ
لو لم يكن كاذباً لنقله غيره كما يشهد به لفظه في رواية ابنه عبد الله وهو من
ادعى الاجماع فقد كذب لعل الناس قد اختلفوا ولكن نقول لا نعلم الناس
اختلفوا إذا لم يبلغه لا إنكار لتحقيق الاجماع في نفس الأمر إذ هو أجل أن
يحمول حوله إنكاره قال ابن أمير حاج ويؤيده ما أخرج البيهقي عنه قال أجمع
الناس على أن هذه الآية في الصلاة يعنى وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له
وانصتوا فهذا نقل للاجماع فلا جرم أن قال أصحابه إنما قال هذا على جهة
الورع لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه أو قال هذا في حق من ليس
له معرفة بخلاف السلف لأن الإمام أحمد أطلق القول بصحة الاجماع في
مواضع كثيرة انتهى (ودليل من أدلة الاحكام مقطوع على مغيبه) اعلم أن
المخالفين في الاجماع منعوا أولاً إمكانه في ذاته وثانياً تسليم إمكانه وادعوا
أن العلم به محال وثالثاً تسليم إمكان العلم به وادعوا أن نقله إلينا محال أشار
المصنف إلى الدعوة الثانية بقوله (وذهب النظام هو ابراهيم بن سيار النظام
البصري كان ينظم الخرز بسوق البصرة توفي في حدود سنة مائتين وإحدى
وثلاثين عن ست وثلاثين سنة وهو ابن أخت أبي الهزبل وتلقى الاعتزال
من خاله وقد أكفره خاله وغيره من المعتزلة فضلاً عن أهل السنة كما ذكره
ابن أبي الدم في الفرق الإسلامية وهو أول من أنكر الاجماع والقياس

الشرعى وأطال لسانه فى الصحابة ليم له ما أراد من نفي حجة إجماع الصحابة ورد تمسكهم بالقياس فى النوازل وهو كثير الواقعة ، فى أهل الحديث أيضا وكان يعاقر الحر ويجاهر الفسوق (والرافضة إلى أنه) أى الإجماع (ليس بحجة) يعنى أنه يتصور ويمكن وجوده وثبوته عن العلماء إلا أنه ليس بحجة واستدلوا على ذلك بظواهر تدل على عدم عصمة المجتهدين فقالوا إن الله تعالى نهاهم عن المنكر بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق فلو أنهم قابلون للعاصى لما صح نهيهم عن هذه المناكير والجواب عن ذلك وهو أن الصيغ العامة موضوعة فى لسان العرب لكل واحد واحد لا للجموع فيكون كل واحد منهم غير معصوم ولا نزاع فى ذلك وإنما النزاع فى مجموعهم لا فى أحادهم واحتجوا أيضا بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء فلا مرجع فى تبيان الأحكام إلا إليه والإجماع غيره وقوله فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول فلا مرجع غير الكتاب والسنة ويمكن منع ظهوره فيما أرادوا بأن الأول لا ينافى كون غيره تبيانا ولا كون الكتاب تبيانا لبعض الأشياء بواسطة الإجماع والثانى بأنه يختص بما فيه النزاع والمجمع عليه ليس كذلك أو يختص بالصحابة وإن سلم فغايتة الظهور ولا يقاوم القاطع واستدلوا أيضا بحديث معاذ وهو أنه أهمل الإجماع عند ذكر الأدلة إذ سأله النبي صلى الله عليه وسلم عنها وأقره النبي صلى الله عليه وسلم فدل على أنه ليس بدليل والجواب هو أنه لم يذكره لأنه حينئذ لم يكن حجة لعدم تقرر المأخذ من الكتاب والسنة بعد ولا يلزم أن لا يكون حجة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم وتقرر المأخذ وأشار المصنف إلى الدعوة الأولى وهى أنه غير ممكن بل هو مستحيل بقوله (ومنهم من قال لا يتصور انعقاد الإجماع) ويستحيل وجوده ووجهوا ذلك بأن اتفاق الجمع الكثير على الكلمة الواحدة فى الزمان الواحد محال فى مجارى العادة كما أن اتفاقهم على الميل إلى الطعام الواحد فى الزمان الواحد

محال وأجيب عن هذا بجوابين أحدهما أن اتفاقهم في زمن الصحابة لعدم انتشار الإسلام في أقطار الأرض ولأن مقصودنا أنه حجة إذا وقع ولم يتعرض للوقوع فإن لم يقع فلا كلام وإن وقع كان حجة وهذا هو المقصود اهـ
الجواب الثاني هو أنه لا داعي لهم على الاجتماع على كلمة واحدة أو طعام واحد في وقت واحد وللجتهدين داع إلى الاجتماع على حكم واحد وهو النص القاطع أو الظن الغالب الواجب الاتباع بالقاطع وقرروا المحالية أيضاً بأن اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم إليهم وانتشارهم في الأقطار يمنع نقل الحكم إليهم وذلك مما تقضى العادة به والجواب عن هذا منع كون الانتشار يمنع ذلك مع جدهم في الطلب وبحشمهم عن الأدلة إنما يمنع ذلك عادة فيمن قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب وقالوا أيضاً الاتفاق إما عن قاطع أو عن ظنى وكلاهما باطل أما القاطع فلأن العادة تحيل عدم نقله فلو كان لفعل فلما لم ينقل علم أنه لو يوجد كيف ولو نقل لأغنى عن الإجماع وأما الظنى فلأنه يمتنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح وتباين الأنظار وذلك كاتفاقهم على أكل الزبيب الأسود في زمان واحد فإنه معلوم الانتفاء بالضرورة وما ذاك إلا لاختلاف الدواعي الجواب منع ما ذكر في القاطع والظنى أما القاطع فلأنه لا يجب نقله عادة إذ قد يستغنى عن نقله بحصول الإجماع الذى هو أقوى منه ، وارتفاع الخلاف الموج إلى نقل الأدلة وأما الظنى فلأنه قد يكون جلياً واختلاف القرائح والأنظار إنما يمنع فيما يدق وتخفى مسالكه ، وأشار المصنف إلى الدعوة الثالثة وهى أن نقله إلينا محال بقوله (ولا سبيل إلى معرفته) يعنى أنا سلمنا إمكان وقوعه وثبوته في نفسه لكننا نمنع العلم بوقوع الاتفاق منهم قالوا في بيانه إن العادة قاضية بأنه لا يتفق أن يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب أنه حكم في المسألة الفلانية بالحكم الفلانى ومن أنصف من نفسه جزم بأنهم لا يعرفون بأعيانهم فضلاً عن تفاصيل أحكامهم هذا مع جواز إلفاء بعضهم عمداً لئلا تلزمه الموافقة أو المخالفة لطول غيبته فلا يعلم له خبر أو أسرة في مطمورة

أو خموله فلا يعرف له أثر وكذبه في قوله رأى في هذه المسألة كذا والعبرة
بالرأى دون اللفظ وإن صدق فيما قال لكنه لا يمكن السماع منهم في آن
واحد بل في زمان متناول وربما يتخير اجتهاده فيرجع عن ذلك الرأى قبل
قول الآخر به فلا يجتمعون على قول في عصر وقالوا ثانياً على تقدير ثبوته
عنهم يبقى النظر في نقل الإجماع إلى من يحتج به وقد زعموا أنه مستحيل
عادة لأن الآحاد لا تفيد إذ لا يجب العمل به في الإجماع فيتعين التواتر
ولا يتصور إذ يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد جداً أن
يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقاً وغرباً ويسمعوهم وينقلوا عنهم
إلى أهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة إلى أن يتصل بناه والجواب عن
الشبهتين واحد وهو أنه تشكيك في مصادمته الضرورة فإنه يعلم قطعاً من
انصحابه والتابعين الإجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون وما ذلك
إلا بثبوته عنهم وبنقله إلينا فانتقض الدليلان ومعلوم أيضاً بالضرورة اتفاق
الأمة على أن الصبح ركعتان والمغرب ثلاثة وقد أقام المصنف الأدلة
على بطلان الدعاوى الثلاثة فقال (فالدليل على أنه يتصور انعقاده هو أن
الإجماع إنما ينعقد عن دليل من نص أو استنباط وأهله مأمورون بطلب ذلك
الدليل ودواعيهم متوفرة في الاجتهاد وفي إصابته فصح اتفاقهم على إداكه
والاجماع موجه كما يصح اجتماع الناس على رؤية الهلال والصوم والفطر بسببه
هذا هو الدليل على إمكان انعقاده ومنع استحالته وأما الدليل على إمكان
العلم به فهو ما ذكره بقوله (والدليل على إمكان معرفة ذلك من جهتهم) يعنى
من جهة المجمعين بعد ثبوت الإجماع (صحة السماع ممن حضروا لإخبار عمن
غاب يعرف بذلك اتفاقهم كما تعرف أديان أهل الملل مع تفرقهم في البلاد
وتباعدهم في الأوطان ثم ذكر المصنف الدليل على حجتيه فقال (والدليل على
أبه حجة قوله عز وجل ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين) نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيراً فتوعد على اتباع
غير سبيلهم فدل على أن اتباع سبيلهم واجب ومخالفتهم حرام) قال المزني

كنت عند الشافعي يوماً فجاءه شيخ عليه لباس صوف ويده عصي فلما رآه
 ذا مهابة استوى جالساً وكلن مستنداً لاسطوانة فاستوى وسوى ثيابه فقال له
 الرجل ما الحجة في دين الله قال كتابه قال له ثم ماذا قال سنة نبيه قال ثم ماذا
 قال اتفاق الأمة قال من أين لك هذا الأخير أهو في كتاب الله فتدبر ساعة
 ساكتاً فقال له الشيخ أجلتك ثلاثة أيام بلياليهن فان جئت بآية وإلا فاعتزل
 الناس فمكث ثلاثة أيام لا يخرج ويخرج في اليوم الرابع بين الظهر
 والعصر وقد تغير لونه فجاءه الرجل وسلم وقال حاجتي فقال نعم أعود بالله
 من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم ومن يشاقق الرسول الآية لم يصله
 جهنم على خلاف المؤمنين إلا واتباعهم فرض قال صدقت فقام وذهب عنه
 وروى عنه أنه قال قرأت القرآن في كل يوم وليلة ثلاث مرات حتى ظفرت
 بها وجه الاستدلال كما قال البيضاوي هو أنه رتب الوعيد الشديد على المشاقة
 واتباع غير سبيل المؤمنين وذلك أما حرمة كلها واحد وأحدهما أو الجمع
 بينهما والثاني باطل إذ يقبح أن يقال من شرب الخمر وأكل الخبز استوجب
 الحد وكذا الثالث لأن المشاقة محرمة ضم إليها غيرها أو لم يضم وإذا كان
 اتباع غير سبيلهم محرماً كان اتباعهم واجباً لأن ترك اتباع سبيلهم ممن عرف
 سبيلهم إباحة غير سبيلهم وقرره الفخر فقال وجه الدليل هو أنه عطف اتباع
 سبيل غير المؤمنين على مشاقة الرسول وهي حرام فتلزم حرمة لأنه لا يصح
 أن يقال من زنى وأكل الحلوى فارجموه وقال عضد الملة في شرح أبي الحاجب
 أوعده باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه إلى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم
 إذ لا يضم مباح إلى حرام في الوعيد وإذا حرم اتباع غير سبيلهم فيجب إباحة
 سبيلهم إذ لا يخرج عنهما والاجماع سبيلهم فيجب اتباعهم وهو المطلوب
 وأورد الراغب أنه لا حجة فيها قائلان إن كل موصوف ، علق به حكم فالامر
 باتباعه يكون في مأخذ ذلك فاذا قيل اقتد بالمصلي فالمراد في صلاته فكذلك
 سبيل المؤمنين يعنى به سبيلهم في إيمان لا غير فلا دلالة في الآية على اتباعهم
 في غيره ورد بأنه تخصيص بأباه الشرط الأول ثم إنه إذا كان مألوف الصائمين

الاعتكاف تناول الأمر باتباعهم ذلك أيضاً فكذلك يتناول ما هو مقتضى الإيمان فيما نحن فيه فسيل المؤمنين وان فسر بما هم عليه من الدين يعم الأصول والفروع للكل والبعض على أن الجزء مرتب على كل من الأمرين المذكورين في الشرط لا على المجموع للقطع بان مجرد مشاققة الرسول كافية في استحقاق الوعيد على أن ترك اتباع سيل المؤمنين اتباع لغير سيل المؤمنين لأن المكلف لا يخلو من اتباع سيل ألبته اه انتهى كذا في رسالة قع أهل الزيغ والإلحاد (وأيضا قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على الخطأ وروى لا تجتمع أمتي على الضلالة) رواه أحمد وأحمد والطبراني في الكبير وابن أبي خيثمة في تاريخه عن أبي نضرة الغفاري رفعه في حديث سألت ربي أن لا تجتمع أمتي على ضلالة فاعطانيها والطبراني وحده وابن أبي عاصم في السنة عن أبي مالك الأشعري رفعه إن الله أجارك من ثلاث خلال أن يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق وأن لا تجتمعوا على ضلالة رواه أبو نعيم والحاكم وأعله اللالكائي في السنة وابن منده ومن طريق الضياء عن ابن عمر رفعه إن الله لا يجمع هذه الأمة على الضلالة أبداً وأن يد الله مع الجماعة فاتبعوا السواد الأعظم فان من شذ شذ في النار وكذا هو عند الترمذي لكن بلفظ أمتي ورواه عبد بن حميد وابن ماجه عن أنس رفعه إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فاذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم ورواه عن ابن عباس رفعه بلفظ لا يجمع الله هذه الأمة على ضلالة ويد الله مع الجماعة والجملة الثانية عند الترمذي وابن أبي عاصم عن ابن مسعود موقوفا في حديث عليكم بالجماعة فان الله لا يجمع هذه الأمة على ضلالة زاد غيره وإياكم والتلون في دين الله وبالجملة فالحديث مشهور المتن وله أسانيد كثيرة وشواهد عديدة في المرفوع وغيره فمن الأول أتم شهداء الله في الأرض ومن الثاني قول ابن مسعود إذا سئل أحدكم فليُنظر في كتاب الله فان لم يجد ففي سنة الله فان لم يجد فيها فليُنظر فيما اجتمع عليه المسلمون وإلا فليجتهد اه من كشف الخفاء قال القرافي والعمدة الكبرى أن كل نص من هذه النصوص مضموم للاستقرار التام والسنة وأحوال الصحابة وذلك

يفيد القطع عند المطلع عليه وأن هذه الأمة معصومة من الخطأ وأن الحق لا يفوتها فيما بينه شرعا والحق واجب الاتباع فقولهم واجب الاتباع اه وقال التاج السبكي في تكملة الابهاج والذي يظهر لي وهو معتمد في ما بيني وبين الله أن الظنون الناشئة عن الأمارات المزدوجة إذا تعاضدت مع كثرتها تؤدي إلى القطع وأن على الاجماع آيات كثيرة من الكتاب وأحاديث عديدة من السنة وأمارات قوية من المعقول أتبع المجموع من ذلك أن الأمة لا تجتمع على ضلالة وحصل القطع به من المجموع لا من واحد بعينه اه (وقوله صلى الله عليه وسلم من فارق الجماعة ولو قيد شبر فقد خلع ربة الإسلام من عنقه) أى من انفرد عن الجماعة وخرج عنهم وهذا بعض حديث رواه الترمذى عن ابن عمر مرفوعا وقال هذا حديث غريب من هذا الوجه ثم قال وتفسيره عند أهل العلم هم أهل الفقه والعلم والحديث وتام الحديث أن الله لا يجمع أمتي وقال أمة محمد صلى الله عليه وسلم على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذشذ إلى النار والربة في الأصل عروة في جبل تجمل في عنق الهيمة أو يدها فاستعارها للإسلام يعنى ما يشد به المسلم نفسه من عرى الإسلام أى حدوده وأحكامه وأوامره ونواهيه وتجمع الربة على ربق مثل كسرة وكسر الحديث رواه أحمد وأبو داود والحاكم عن أبي ذر مرفوعا ونهى عن الشذوذ وقال شذشذ في النار فدل على وجوب العمل بالاجماع (واعلم أن الأدلة على حجية الاجماع نقالية وعقلية فالعقلية قرآن وحديث وقد تقدمت وأما العقلية فهو ما أشار اليه المصنف بقوله

(فصل والاجماع حجة من جهة الشرع ومن الناس من قال من جهة العقل والشرع جميعا) وهو قول امام الحرمين ومن تبعه واستدل على ذلك بأن الاجماع يدل على وجود دليل قاطع في الحكم لا في العادة وامتناع اجتماع مثلهم على مظنون فيكون الحكم هنا وهو المطلوب والجواب عن هذا لانسلم تضاده للعادة بذلك وإنما يمتنع اتفاقهم على الظنون اذا دق فيه النظر وأما قى القياس الجلى وأخبار الآحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر فلا ولاجل

ما يرد على دليله العقلي ذهب الجمهور إلى ما ذكر من النصوص قائلين إن النصوص شهدت لهم بالعصمة فلا يقولون إلا حقاً استندوا لعلم أو ظن كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم معصوم لا ينطق عن الهوى وما يقوله في التبليغ يجب اعتقاد أنه حق كان مستنده علماء أو ظناً فالقطع نشأ عن العصمة لا عن المستند اه ومنها أنهم أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للإجماع فدل على أنه حجة فإن العادة تحكم بأن هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع في أمر شرعي بمجرد تواطؤ أو ظن بل لا يكون إلا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بانهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف حقاً وهو يقتضى حقية ما عليه الإجماع وهو المطلوب وأورد عليه ما ذكره المصنف بقوله (وهذا خطأ لأن العقل لا يمنع اتفاق الخلق الكثير على الخطأ وهذا أجمع اليهود على كثرتهم والنصارى على ما هم عليه من الكفر والضلال فدل على أن ذلك ليس بحجة من جهة العقل) وكإجماع الفلاسفة على قدم العالم والجواب عنه أن إجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لأحد الأوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وإجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفساد فيه كثير وأما في الشرعيات فالفرق بين القطعي والظني بين لا يشتباه على أهل المعرفة والتمييز وبإجملة فإنما يرد نقضاً إذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود وانتفاؤه ظاهر لا يقال على أصل الدليل إنكم إن قلتم أجمعوا على تخطئة المخالف فقد أثبت الإجماع بنص يتوقف على الإجماع وفي قلتهم الإجماع دل على نص قاطع في تخطئة المخالف فقد أثبت الإجماع بنص يتوقف على الإجماع ولا يخفى ما فيه من المصادرة على المطلوب لأننا نقول المدعى كون الإجماع حجة والذي ثبتت به ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه وجود صورة من الإجماع يتمتع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الإجماع حجة أو لا وثبت هذا والصورة من الإجماع ودلالاتها العادية على وجود النص لا يتوقف على كون الإجماع حجة فما جعلنا وجوده دليلاً على حجية الإجماع لا يتوقف على حجتيه

لا وجوده ولا دلالة فاندفع الدور ومن الأدلة أيضا أنهم أجمعوا على أنه يقدم على القاطع وأجمعوا على أن غير القاطع لا يقدم القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين وأنه محال عادة

﴿ باب ذكر ما يتعقد به الاجماع وما جعل فيه حجة ﴾

واعلم أن الإجماع لا يتعقد إلا عن دليل قطعي أو ظني (فاذا رأينا إجماعهم على حكم علمنا أن هناك دليلا جمعهم سواء عرفنا ذلك الدليل أو لم نعرفه فإن القول في الدين بلا مستند خطأ وذهب جماعة إلا أن الإجماع يتعقد لا عن دليل واستدلوا على ذلك بأمر منها أنه يجوز أن يوفقهم الله لاختيار الصواب بأن يخلق فيهم علما ضروريا بذلك ومنها أنه لو لم يتعقد الإجماع إلا عن مستند لكان ذلك المستند هو الحجة وحينئذ فلا يبقى في الإجماع فائدة ومنها أنه قد وقع الإجماع لا عن دليل كاجماعهم على جواز بيع التعاطي وأجيب عن الأول بأن حال الأمة لا يكون أعلى من الرسول صلى الله عليه وسلم ومعلوم أنه لا يقول إلا عن وحي ظاهر أو وحي باطن كما يدل عليه قوله تعالى «وما ينطق عن الهوى» ان هو إلا وحي يوحى فالأمة أولى أن لا تقول إلا عن دليل وعن الثاني بأن فيه فائدة وهي كشفه عن وجود دليل في المسألة من غير حاجة إلى معرفته والبحث عن كيفية دلالة على المدلول وأيضا يكون الاجماع وسنده دليلا لذلك الحكم فيكون من تعاضد الأدلة وفي حواشي العلامة الشرييني وفائدة الاجماع سقوط البحث عنه وحرمة المخالفة مع عدم العلم به وعدم جواز النسخ والقطع بالحكم وإن كان المستند ظنيا اه وعن الثالث بأن له دليلا لكن ترك ذكره لما وقع عليه الاجماع اكتفاء بالاجماع انتهى قال السبكي في تكملة الإبهاج وقد ذكر الآمدى في أثناء المسألة أن الخلاف ليس في وقوعه قال وتقدم مثل هذا عنه فاحتجاج الخصم ضعيف لذلك أيضا وأيضا فإن أريد بيع المراضاة التي يذكرها الفقهاء فالمذهب الصحيح أنها باطلة فأين الاجماع وإن كان كما ذكره الشراح أنه إذا تحقق التراضي من الجاهلين فالإجماع منعقد على صحة هذا

البيع لكن اختلفوا في الدليل على التراضى فقال الشافعى ومن وافقه لا بد من صيغة تدل عليه وقال مالك وبعض أصحاب الشافعى يكفى المعاطاة فهذا فيه نظر وسند الاجماع أشهر من أن يذكر وأكثر من أن يحصر اه ويجوز أن ينعقد عن كل دليل يثبت به حكم كأدلة العقل في الأحكام ونص الكتاب والسنة وفحواهما (يعنى مفهوم الموافقة) وأفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم وإقراره والقياس وجميع وجوه الاجتهاد وقال داود وابن جرير (هو أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى لا يجوز أن ينعقد الاجماع من جهة القياس) فى انعقاد الاجماع عن الأمانة مذاهب أحدها أنه جائز وواقع وعليه الجمهور والثانى أنه جائز غير واقع والثالث أنه غير ممكن وذهب إليه ابن جرير وداود الظاهرى واستدلوا على امتناعه عن الأمانة أمور منها أن الاجماع قائم على جواز مخالفة الأمانة والحكم الصادر عن الاجتهاد فلو صدر إجماع عنها لكان يجوز مخالفته وذلك ممتنع والثانى أن الأمانة تختلف فيها إذ من الأمة من يعتقد بطلان الحكم بها والثالث أن الإجماع قطعى فلا يثبت إلا بقطعى لأن الظن لا يفيد القطع فلو انعقد عن القياس لزم كون الفرع أقوى من الأصل وذلك ممتنع والجواب عن الأول أن مخالفة الأمانة إنما تجوز إذا لم يجمع على المثبت بها أما بعد الإجماع فلا يجوز مخالفتها والجواب عن الثانى أن ذلك منقوض بالعموم وخبر الواحد إذا وقع الخلاف فيها ويجوز صدور الإجماع عنها اتفاقا وعن الثالث أن كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله أى سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الأمة واستدامة لأحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم أنه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعى فإن قيل هذا يقتضى أن لا يجوز الاجماع عن قطعى أصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد أنه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذى هو أحد الأدلة لغوا بمعنى أنه لا يثبت حكما ولا يوجب أمرا مقصودا فى شيء من الصور إذ التأكيد ليس بمقصود أصلى بخلاف ما إذا لم يشترط فإن السند

إذا كان ظنيا فهو يفيد إثبات الحكم بطريق القطع وإذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد بما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الأدلة واعلم أن الاجماع إذا علم انعقاده لدليل يكون منعقدا على ذلك الدليل وهذا معزو إلى بعض الأشاعرة والذي عليه الجمهور من الفقهاء والمتكلمين أنه يكون منعقدا على حكم المستخرج من الدليل لأن الحكم هو المطلوب الذي لأجله انعقد الاجماع فيكون منعقدا عليه لأعلى الدليل قالوا وما يبتنى عليه أنه لو انعقد على موجب خبر هذا الاولين يكون إجماعهم عليه دليلا على صحة الخبر وعند الجمهور لا يكون دليلا على صحته وإنما يدل على صحته الحكم فقط لان لصحة الحكم طريقاً مخصوصاً في الشرع وهو النقل فيطلب صحته وعدم صحته من ذلك الطريق اهـ (فأما داود فبناه) يعني بنى منع انعقاد الإجماع عن القياس (على أن القياس ليس بحجة ويأتى الكلام عليه إن شاء الله تعالى) (وأما ابن جرير) فقد استغرب منه ذلك لانه من القائلين بجواز القياس وحجيته (فالدليل على فساد قوله هو أن القياس دليل من أدلة الشرع فجاز أن ينعقد الاجماع من جهة كالكتاب والسنة) وليست الظنية مانعة من صلاحيته لذلك كخبر الآحاد فانه ظني وينعقد الاجماع وهذا دليل الجواز الفعلي وأما الوقوعي فكاجماع الصحابة على الإمامة الكبرى لأبي بكر الصديق قياسا على إمامة الصلاة حتى قال بعضهم رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لدينا أفلا نرضاه لدينا وكإجماعهم على أن حد الشرب للخمر ثمانين للحر قياسا على حد القذف كما يفيد وفي الموطأ وغيره أن عمر استشار في الخمر يشربها الرجل فقال له علي بن أبي طالب نرى أن تجلده ثمانين فإنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى وعلى المفترى ثمانون وكإجماعهم على إراقة الشيرج النجس المائع قياسا على راقاة السمن النجس المائع المستفاد مما في سنن أبي داود وصحيح ابن حبان عن أبي هريرة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الفأرة تقع في السمن فقال إن كان جامدا فألقوها وما جوهها وكلوا وإن كان مائعا فلا تقربوه .

(فصل والإجماع حجة في جميع الأحكام الشرعية كالعبادات والعاملات
وأحكام الدماء والفروج وغير ذلك من الحلال والحرام والفتاوى والأحكام
فأما الأحكام العقلية فعلى حزينين أحدهما يجب تقديم العلم به على العلم بصحة
الشرع كحدوث العالم وإثبات الصانع وإثبات صفاته وإثبات النبوة) لأن
أصول الأحكام تنبنى عليها (وما أشبهها) من وجوب صدق الرسل
وأمانتهم وتبليغهم وفطانتهم (فلا يكون الإجماع فيها حجة لأننا قد بينا أن
الإجماع دليل شرعى ثبت بالسمع) إذ ثبوته بالكتاب والسنة وقد تقدم
بيانه وصحة الاستدلال بهما موثوقة على العلم بوجود الصانع وكونه متكلاً
وعالمًا وإثبات الصفات الواجبة له وصدق الرسالة ودلالة المعجزة على صدق
الرسول فلو أثبتناها بالإجماع لزم الدور لأن صحة الإجماع متوقفة على النص
الدال على عصمة الأمة عن الخطأ الموقوف على صدق الرسول الموقوف
على دلالة المعجزة على صدقه الموقوف على وجود الباري وإرساله فلو
توقفت صحة هذه الأشياء على صحة الإجماع لزم الدور ، ولذا قال المصنف
(فلا يجوز أن يثبت) الإجماع (حكماً يجب معرفته قبل الشرع كما لا يجوز أن
يثبت الكتاب بالسنة والكتاب يجب العمل به قبل السنة والثاني ما لا يجب
تقديم العلم على السمع وذلك مثل جواز الرؤية) لله تعالى فى الدار الآخرة
لا فى جهة (وغفران الله للذين وغيرهما مما يجوز أن يعلم بعد السمع
فالإجماع فيها حجة لأنه يجوز أن يهمل بعد الشرع والإجماع من أدلة الشرع
فجواز إثبات ذلك به) وذهب إمام الحرمين إلى أنه لا اعتبار للإجماع فى
العقليات فإن المتبع فيها الأدلة القاطعة فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم
يعضدها وفاق ، وهو قول صدر الشريعة من الحنفية لاستقلال العقل بإفادة
اليقين وتعقبه فى التلويح بأن العقل قد يكون ظنياً فبالإجماع يصير قطعياً
كما فى تفصيل الصحابة وكثير من الاعتقادات وتقدم تعقب إمام الحرمين
(وأما أمور الدنيا كتجهيز الجيوش وتدير الحروب والعمارة والزراعة
وغيرها من مصالح الدنيا فالإجماع فيها ليس بحجة لأن الإجماع ليس بأكثر

من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ثبت أن قوله إنما هو حجة في الشرع دون مصالح الدنيا ولهذا روى أنه صلى الله عليه وسلم نزل منزلاً لا فيل له إنه ليس برأى فتركه (كان صلى الله عليه وسلم إذا رأى رأياً في الحرب يراجع بعض الصحابة في ذلك وربما ترك رأيه برأيهم كما وقع في بدر والخندق وكما في قضية تلقيح النخل وقوله أنتم أعلم بأمر دنياكم والأصح عند الامام الرازي والآمدي وأتباعهما ومشى عليه ابن الحاجب ونص في البداية على أنه المختار أنه حجة قال في تحرير الأصول وشرحه والمختار أن الإجماع حجة إن كان اتفاق أهل الاجتهاد والعدالة لأن الأدلة السمعية على حجته لا تفصل وقول النبي صلى الله عليه وسلم في أمر الحرب وغيره إن كان عن وحي فهو الصواب وإن كان عن رأى وكان خطأ فهو لا يقر عليه ويظهر الصواب بالوحي أو بإشارة من أصحابه فيقر عليه والاجماع بعد وجوده لا يحتمل الخطأ انتهى والمراجعة قد وقعت في اجتهاده قبل استقراره فاستقر على الصواب وأما التلقيح فلا يخفى أن صلاح الثمرة من باب ربط المسبب بالسبب ولو شاء الله لصحت الثمرة دونه وقوله لو لم تفعلوا لصاح : حق بهذا المعنى أى من حيث تعلقت المشيئة الإلهية بصلاحه وما رأى تعلق قلوبهم بالأسباب من جهة اعتقادهم أنه لا يصلح إلا بذلك لما ألفوه من العادة لا بالنظر إلى مشيئة الله تعالى قال لهم انتم أعلم بأمر دنياكم أو انتم أعلم بدنياكم أى بكيفية التلقيح فلا ينافى ذلك والحاصل أن المسألة فيها قولان الأول ما ذكره المصنف أنه ليس بحجة والثانى أنه حجة وهو الأصح والمختار وعليه مشى في جمع الجوامع وفي الميزان ثم على قول من جعله إجماعاً هل يجب العمل به في العصر الثانى كما في الإجماع فى أمور الدين أو لا إن لم يتغير الحال يجب وإن تغير لا يجب وتجوز المخالفة لأن الدنيوية مبنية على المصالح العاجلة وهى تحتمل الزوال ساعة فساعة انتهى قال القاضى عبد الوهاب الأشبه بمذهب مالك أنه لا تجوز مخالفتهم فيما أجمعوا عليه من الحروب والآراء غير أنى لا احفظ فيه عن أشياخنا شيئاً لأن عموم الأدلة يقتضى عصمتهم مطلقاً فيحرم خلافهم ويحرم بأن قولهم

صواب ما دامت المصلحة التي نيط بها الرأي قائمة فاذا تبدلت انتهى العمل بذلك ولا يكون ذلك خرقا له مثال ذلك لو وقف على من فعل الصواب في نحو الحرب فاذا فعل أحد ذلك المجمع عليه استحق ولم يكن لغيره منازعته في استحقاقه بأن ما فعله خلاف الصواب ولولا الإجماع لأمكن المنازعة وتوقف الاستحقاق على إثبات صوابية ذلك الفعل ولو فعل خلافه نأجمعوا على أنه خلاف الصواب لم يستحق شيئا أو لما لم يعلم حاله كان استحقاقه قابلا للنزاع متوقفا على إثبات صوابية ذلك الفعل اهـ

(باب ما يعرف به الإجماع) اعلم أن الإجماع (يعرف بقول وفعل وقول وإقرار فأما القول فهو أن يتفق قول الجميع على الحكم بأن يقولوا كلهم هذا حلال أو حرام والفعل أن يفعلوا كلهم الشيء وهل يشترط انقراض العصر وهو عبارة عن موت جميع من هو من أهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها (في هذا) الإجماع القولي والفعل أم لافيه وجهان من أصحابنا من قال يشترط فيه (في انعقاده وحجيته) انقراض العصر) بأن يموت كلهم على ذلك القول أو الفعل وهم ابن فورك وسليم الرازي والأشعري على ما ذكر والاستاذ أبو منصور وكذا المعتزلة على ما نقله ابن برهان وأما الإمام أحمد فقال في الروضة ظاهر كلام أحمد رحمه الله أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع وعكس الطوفي القضية في شرح مختصر الروضة فجعل عدم الاشتراط ظاهر كلام أحمد قال العلامة الشريفي في حواشيه على جمع الجوامع اختلف القائلون باشتراط الانقراض في فائدته فذهب الجمهور إلى أنها اعتبار موافقة اللاحقين ومخالفتهم حتى لاتصير المسئلة إجماعية وذهب أحمد وجماعة إلى أنها لاتعتبر بل فائدته تمكن المجمعين من الرجوع حتى لو انقضوا مصرين كانت المسئلة إجماعية لا عبرة فيها بمخالفة الآخرين فعلى الأول أهل الإجماع السابقون واللاحقون جميعا لكن إنما اشترط انقراض السابقين فقط وعلى الثاني هم السابقون فقط فيصح انقراض المجمعين كلهم ثم إنه عند القائلين بالاشتراط ينحقد الإجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع

وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع فيه عليه العضد والسعد في حاشيته وغيرها
ومنه يعلم أن المراد بالكل في قول أحمد وسليم وابن فورك هم أهل الاجماع
السابقون لا كل العالم حتى يشكك بأنه حينئذ لا يتصور إجماع يعمل به إذ لا يتصور
انقراض للكل قبل يوم القيامة ولو تصور بعث فائدة الاجماع انتهى وذلك لأنه
كأنما وجد مجتهد وجب دخوله ثم يجب انقراضه فيوجد آخر فيجب دخوله قبل
انقراضه وهكذا ويفرض القول بأن تلاحق المجتهدين جائز عقلا وعادة ويلزم عدم
تحقيقه في زمان واستدلوا على اشتراط الانقراض بأمور الأول منها لو لم
يشترط انقراض العصر لما جاز للمجتهد الرجوع عما وافق عليه المجمعين لاستقرار
الاجماع قبل رجوعه فيكون محجوجا به لكن ذلك قد جاز ووقع في صور
وذلك يدل على اشتراط انقراض العصر منها أن الصحابة أجمعوا في زمن عمر
على أن أم الولد تعتق بموت سيدها ولا تباع ثم خالف علي . بعد موت عمر
وأجاز بيعها كالامة كما كان حكمهم قبل إجماعهم ومنها أن أبا بكر رضى الله عنه
سوى في خلافته بين الناس في قسمة الفء لاستوائهم في الاسلام ووقع
الاتفاق على ذلك فلما ولي عمر فضل بينهم في ذلك بحسب فضائلهم من سابق
هجرة أو غناء في الاسلام . أو شرف ومنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وأبا بكر جلدا شاربا الخمر أربعين جلدة وثمانين فبان بهذه الصور أن للمجتهد
الرجوع عما وقع عليه إجماع عصره ويلزم من ذلك اشتراط انقراض العصر
الثاني من الأمرين أنه لو لم يشترط انقراض العصر لما كان اتفاق المجمعين
على أحد القولين في المسألة بعد اختلافهم إجماعا إذ يلزم منه تعارض الاجماعين
وهو باطل وملزوم الباطل باطل بيان الملازمة أنهم إذا اختلفوا في مسألة على قولين
فاختلفهم فيها إجماع منهم على تسوية ذلك الخلاف وجواز الأخذ بكل
واحد من القولين فاذا رجعوا إلى أحد القولين وافقوا عليه صار ذلك القول
مجمعا عليه وحده وصار ذلك إجماعا منهم على عدم تسوية الخلاف وعدم جواز
الأخذ بكل من القولين بل حصروا الحكم في أحد القولين وهو ما صار إليه آخر
فهذا الاجماع الثاني معارض للأول وتعارض الاجماعين باطل وذلك لأن الاجماع
معصوم قاطع والقواطع المعصومة لا تتعارض لأن تعارضها يوجب بطلان

بعضها والباطل على القواطع المعصومة محال لكن اتفاقهم على أحد القولين في المسألة إجماع صحيح لا يلزم منه محال كاتفاق الصحابة على قتال مانعي الزكاة وعلى أن الأئمة من قریش وعلى تحريم المتعة وحصر الربا في النسيئة بعد اختلاف فيها ونظائره كثيرة وذلك إنما يصح بتقدير اشتراط انقراض العصر لأن الإجماع الأول لم يستقر إذن حتى يعارض الإجماع الثاني الثالث أنه يلزم من عدم اشتراط انقراض العصر منع المجتهد عن الرجوع عن ذلك عند ظهور موجه خبراً كان أو غيره واللازم باطل أما إذا كان خبراً فلا استلزامه عدم العمل بالخبر الصحيح وقد أطلع من بعدكم عليه . وأما إذا لم يكن خبراً بان إجماعهم عن اجتهد فلأنه لا حرج على المجتهد في الرجوع عند تغير اجتهداه وبيان اللزوم أنه إذا تغير اجتهد بعض المجمعين وقد انعقد الإجماع باجتهد فحكم باجتهد الأول ولا يمكن العمل باجتهد الثاني لمخالفته الإجماع فبين هذه الأدلة أن انقراض العصر شرط وإذا لم ينقض العصر لم يكن إجماعاً ولا حجة ومنهم من قال أنه إجماع وحجة (ولا يشترط فيه انقراض العصر) بل لو اتفقت كلمة الجمهور ولو في لحظة واحدة انعقد الإجماع وهو قول الجمهور (وهو الأصح) وأدلة ذلك أربعة أحدها أن دليل الإجماع الآيات والأخبار التي منها ما ذكره المصنف بقوله (لقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على ضلالة) وهي توجب الإجماع بمجرد الاتفاق من مجتهد عصر من الأمة على حكم شرعي ولو لحظة إذ الحجة إجماعهم وانقضاضهم فلا موجب لاشتراطه الثاني أن حقيقته الاتفاق وقد وجد ودوام ذلك استدامة له والحجة في اتفاقهم لا في موتهم . الثالث أن التابعين كانوا يحتجون على متأخرى الصحابة بالإجماع كأئس وغيره ولو اشترط انقراض العصر لم يحز ذلك وقد كان للصحابة أن يقولوا للتابعين كيف تحتجون علينا بالإجماع وهو لم يصح ولم يستغرق لأن شرط صحبته انقراض عصر المجتدين عليه وهو باق لأننا نحن من المجمعين وهانحن باقون لكن التابعون يحتجون بالإجماع على متأخرى الصحابة ويقرونهم عليه فدل على أن انقراض العصر ليس بشرط لصحة الإجماع وأيضاً أن الصحابة

كانوا يحتجون بالإجماع بعضهم على بعض وعلى بعض التابعين كقول عثمان في حجب الأم بأخوين لأم لا أخالف أمراً كان قبلي وتوارثه الناس ولو اشترط انقراض العصر لما قامت به الحجة قبل ذلك الرابع أن هذا يؤدي إلى تعذر الإجماع وبيان أنه لو اشترط انقراض العصر لصحة الإجماع لا تمتنع وتعذر وجوده أصلاً لتلاحق المجتهدين بعضهم ببعض متصلاً في سائر الأزمان فإن الولادة والتناسل في العالم متصلان فكلاً ولد مولود واشتغل بالعلم حتى بلغ رتبة الاجتهاد وقد بقي من المجتهدين المجمعين قبله ولو واحداً لم يتم الإجماع بدون هذا المجتهد اللاحق فيتلاحق مجتهدو التابعين بمجتهدى الصحابة فيمتنع استقرار إجماعهم ومجتهدو تابع التابعين بمجتهدى التابعين وهلم جرا حتى تقوم الساعة ولا يستقر إجماع ثابت بحيث يحتاج به في كل عصر فدل على أن انقراض العصر لا يشترط للإجماع وكون فائدة الاشتراط جواز رجوع الجميع لا دخول من سيحدث قبل انقراضهم تحكماً لأنه إذا كان الفرض أنه لا يكون إجماعاً حتى ينقرض العصر وقد وجد مجتهد قبل انقراضهم فلم لا يدخل ويعتبر حتى لا يتم الإجماع مع مخالفته كما أنه يعتبر رجوع بعضهم من غير أن ينسب إلى مخالفة الإجماع ثم لقائل أن يقول وإذا كان اللاحق صار كالسابق في اعتبار قوله فيتبني أن يشترط انقراض كما في السابق وكون اعتبار انقراض عصره يؤدي إلى عدم استقرار الإجماع لا يوجب عدم اعتباره بل عدم إعتبار هذا القول المؤدى إليه وأما ما حكى من مخالفة على رضى الله عنه الصحابة بعد الوفاق فغير صحيح روى البيهقي عن أمير المؤمنين على أنه خطب على منبر الكوفة فقال اجتمع رأي ورأى أمير المؤمنين عمر أن لا تباع أمهات الأولاد وأما الآن فأرى بيعهن فقال عبيدة السلماني رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك فأطرق على رضى الله عنه ثم قال اقضوا ما أنتم قاضون فأنا أكره أن أخالف أصحابي وفي رواية عبد الرزاق رأيك ورأى عمر في الجماعة أحب إلى من رأيك وحدك في الفرقة فضحك على رضى الله عنه كذا في فتح القدير وعبيد بفتح العين قال في الخلاصة مات النبي صلى الله

عليه وسلم وهو في الطريق قال وهو نظير شريح في العلم والقضاء انتهى فقد ظهر من هذا أن الرجوع غير صحيح عند وقوع الإجماع مرة وإلا لأنكر عبدة السلباني على أمير المؤمنين على وتوقف هو عن الرجوع كذا قالوا وفيه خفاء فان هذا بما يدل على اتفاق أمير المؤمنين عمر وعلى لا على اتفاق آراء الكل وقول عبدة أيضا لا يدل عليه لأن الجماعة تقع على ما فوق الاثنين ولذا قال أحب إلينا ولم يقل رأيك خطأ قطعاً مخالف للإجماع ، وأما قول على اقضوا ما أتم قاضون فانا أكره أن أخالف أصحابي فيحتمل أن يكون رجوعا عن هذا القول الذي قاله أخيراً الرجوع رأيه لهما إلى ما كان عليه موافقاً فيه لعمر كما هو الظاهر ويحتمل أنه لم يرجع عن هذا القول ولكن أمرهم بالثبات على ما كانوا عليه كراهية أن ينتقلوا عن رأى مجتهد التزموه على أنفسهم وأيضاً لو انعقد الإجماع على عدم جواز البيع لكان قول أمير المؤمنين على إما خارقاً لهذا الإجماع وشأنه أجل من ذلك وإما لأن الانقراض شرط عنده وهو أيضاً بعيد منه فتبين بهذا أن الرجوع لم يثبت وأن الإجماع لم يثبت أيضاً وأما قضية التسوية فلا نسلم أن عمر خالف فيها بمد الوفاق فانه روى أنه خالف أبا بكر في زمانه وقال له أتجعل من جاهد في سبيل الله بنفسه وماله كمن دخل في الاسلام كرها فقال أبو بكر إنما عملوا لله وإنما أجرهم على الله وإنما الدنيا بلاغ ولم يرد أن عمر رجع إلى قول أبي بكر وإنما فضل في زمانه عند عود الأمر إليه لأنه كان مصراً على المخالفة وأما حده للشارب ثمانين فغايته أنه خالف الإجماع السكوتي وقد قيل بجوازه لكونه من جملة الساكتين وأما إذا اختلفوا من مسألة على قولين فاختلافهم فيها اجماع على تسوية الخلاف إلى آخر ما ذكر فهذا غير مسلم لأن كل طائفة تقول الحق معنا والأخرى مخطئة فهي غير مسوعة للمجتهد الأخذ بكل واحد من القولين فعلى المجتهد أن يجتهد في أحد القولين وإنما العامى يسوغ له أن يستفتى كل واحد حتى لا يخرج ويتحير فإذا اتفقوا لم يثق من نفسه فزال القول الآخر لعدم من يفتى به ولو سلمنا انها سوغت الخلاف فما زال

تسويغ ولهذا لو حدث من التابعين من يقول بالقول الذي ترك جاز وساغ على انها مما اجمعت على تسويغ الخلاف بشرط أن لا يحصل الاجماع على أحدهما ولهذا لا يحصل فرق بين حصول الإجماع على أحدهما في العصر أو بعد انقراض العصر وأما قولهم بأنه يلزم من عدم اشتراطه منع المجتهد عن الرجوع عند ظهور موجه فنقول وجود الخبر مع ذهول المجمعين عنه بعيد بعد فحصهم عنه والاطلاع عليه بعد الفحص أبعد ولو سلم وجوده بعد ذهولهم الكائن بعد فحصهم والاطلاع فكذا يقال للشترطين اجماعكم بعد الانقراض ليس بحجة لاستلزام حجتيه إلغاء الخبر الصحيح إذا اطلع من بعدكم فهذا الالتزام مشترك بيننا وبينكم فما هو جوابكم عنه هو جوابنا عنه والحل الجدي انه يجب إلغاء الخبر الصحيح المخالف حكمه لما أجمع عليه تقديماً للقاطع وهو الاجماع على ما ليس بقاطع وهو الخبر الصحيح وأما رجوع المجتهد عن اجتهاده فسلم لكن لا مطلقاً بل عند عدم الاجماع وأما معه فالمنع واجب ومن الأدلة على ان انقراض العصر ليس بشرط في انعقاد الاجماع وحجتيه ما ذكره المصنف بقوله (ولأن من جمل قوله حجة لم يعتبر موته في كونه حجة كالرسول صلى الله عليه وسلم) فكذا غيره من المجمعين (فإذا قلنا إن ذلك إجماع فإذا أجمعت الصحابة على قول ولم ينقرضوا لم يجوز لأحد منهم أن يرجع عما اتفقوا عليه وإن كبر منهم صغير وصار من أهل الاجتهاد وبعد اجماعهم لم يعتبر قوله ولم تجز له مخالفتهم) وإن صار من أهل الاجتهاد وقبل اجماعهم كان كأحدهم لا اجماع لهم بدونه ووجه ان الصحابة عند إدراك بعض مجتهدين التابعين فيهم هم بعض الأمة لا كلها وإن قلنا إنه ليس بإجماع وإن انقراض العصر شرط لهم الرجوع عما اتفقوا عليه وجاز لمن كبر وصار من أهل الاجتهاد أن يخالفهم) ففائدة اشتراط انقراض عصر المجمعين اعتبار دخول من أدرك عصر المجمعين الاولين وقد بلغ رتبة الاجتهاد في اجماعهم ثم لا يشترط انقراض عصر المدرك مع جواز رجوع بعضهم قبل انقراضهم والمختار عند الإمام أحمد

ان فائدة الاشتراط جواز رجوع بعض المجتهدين بسبب ظهور فكر
لا اعتبار من سيوجد في اجماعهم فلا مدخل للأحق فينقذ اجماع عند انقراضهم
إذا لم يرجع واحد منهم ولا تؤثر مخالفة من أدرك عصرهم من التابعين وقد
تقدم بيان ذلك

فصل وأما القول والإقرار فهو أن يقول بعضهم قولاً فينشر ذلك
في الباقي فيسكتوا عن مخالفته بعد العلم به وبلوغه لكل المجتهدين مع مضي
مهلة النظر عادة في مسألة اجتهادية تكليفية والسكوت مجرد عن أمانة رضا أو
سخط قبل تقرر المذاهب فهذا السكوت مختلف فيه قيل إنه إجماع وحجة
قال الرافعي وهو المشهور عند الأصحاب وقال السبكي إنه حجة قاله الإمام
في البرهان وإليه ميل أصحاب أبي حنيفة وهو اختيار الأستاذ أبي اسحاق وعزاه
في المنتقى لأحمد وقال الشنوي في شرح الوسيط الصواب من مذهب الشافعي
أنه حجة وإجماع ولا ينافي ذلك قول الشافعي لا ينسب إلى ساكت قول
لأنه محمول عند المحققين على نفي الاجماع القطعي فلا ينافي كونه اجماعاً
ظنياً ويكون المراد بقوله لا ينسب إلى ساكت قول نفي نسبة القول صريحاً
إليه لا نفي الموافقة الأعم من الصريح كما يسمى سكوت البكر عند استئذانها
إذنا ولا يسمى قولاً وكما يسمى سكوت الولي عند الحاكم عن التزويج عضلاً
ولا يسمى قولاً وقال ابن الحاجب الحق أنه اجماع وحجة وليس بإجماع
قطعي اهـ وخرج بقولي بعد العلم ما لولم يعلم الساكتون بالحكم فليس من محل
الاجماع السكوتي وليس بحجة لاحتمال أن لا يكونوا خاضوا في الخلاف
وخرج أيضاً ما لواقترن السكون بأمانة الرضا فإجماع قطعاً أو بأمانة
السخط فليس بإجماع قطعاً وما لو كان الحكم قطعياً لا اجتهادياً أو لم يكن
تكليفياً نحو عمار أفضل من حذيفة أو عكسه فالسكوت على القول بخلاف
المعلوم في الأولى وعلى ما قيل لا يدل على شيء وما لولم يمض زمن مهلة النظر
عادة فلا يكون ذلك اجماعاً (فالمنهج ان ذلك اجماع وحجة بعد انقراض
العصر) وذلك لأنه يجوز أن يكون من لم ينكر إنما لم ينكر لأنه لم يجتهد

بعد فلا رأى له في المسئلة أو اجتهد فتوقف لتعارض الأدلة أو خالفه لكن لما سمع خلاف رأيه تروى لاحتمال رجحان مأخذ المخالف حتى يظهر عدمه أو وقفه فلم يخالفه تعظيماً أو هاب المفتى أو الفتنة كما نقل عن ابن عباس في مسئلة القول أنه سكت أولاً ثم اظهر الإنكار فقليل له في ذلك فقال إنه والله كان رجلاً مهيباً يعنى عمر وهذه الاحتمالات المذكورة قبل انقراض العصر قوية فلا يكون اجماعاً أما بعده فيضعف الاحتمال فيكون ظاهراً في الموافقة فيكون اجماعاً والجواب أن سكوت من سكت مع الشروط المتقدمة ظاهر في موافقة من حكم إذ يعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة كما ترى عليه الناس فكان ذلك في إفادة الاتفاق ظناً كقول ظاهر الدلالة غير قطعياً وحينئذ ينتهز دليل السمع فإنه سبيل المؤمنين وقول كل الأمة وبالجملة فليس الظن الحاصل به دون الحاصل بالقياس وظواهر الأخبار واهتمام السكوت في الرضا قال عليه الصلاة والسلام في البكر إذهبا صماتها وإذا كان الساكت موافقاً كان اجماعاً وحجة عملاً بالأدلة الدالة على كون الاجماع حجة وهذه الاحتمالات خلاف الظاهر لما علم من عاداتهم ترك السكوت في مثله وأما قولهم ان الاحتمالات المذكورة قبل الانقراض قوية وبعد الانقراض تضعف فيكون ظاهراً في الموافقة فيرد على هذا أن الظهور لا يكنى في كونه اجماعاً بل في كونه حجة وذلك قول أبي هاشم وأيضاً الضعف يتحقق بعد مضي التأمل في مثله عادة وأما ما روى عن ابن عباس في سكوته عن عمر رضى الله عنهما فقد نفيت صحته لأن عمر رضى الله عنه كان يقدمه على كثير من الأكابر ويستحسن قوله وكان عمر رضى الله تعالى عنه ألين للحق وأشد انقياداً له من غيره وعنه لا خير فيكم إن لم تقولوا ولا خير في إن لم اسمع وقصته مع المرأة في نبيه عن مقالة المبر شيرة رواها غير واحد وفي لب الأصول وشرحه أما السكوتى بأن يأتي بعضهم بحكم ويسكت الباقون عنه وقد علموا به وكان السكوت مجرداً عن أماره رضى وسخط والحكم اجتهدى تكلفى ومضى مهلة النظر عادة فاجماع وحجة في الأصح لأن سكوت

العلماء في مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة وقيل ليس باجماع ولا حجة لاحتمال السكوت لنير الموافقة كالخوف والمهابة والتردد في الحكم وعزى هذا للشافعي وقيل ليس باجماع بل حجة لاختصاص مطلق اسم الاجماع عند هذا القائل بالقطعي أى المقطوع فيه بالموافقة وإن كان هو عنده اجماعاً حقيقة كما يفيد كونه حجة عنده وقيل حجة بشرط الانقراض وقيل حجة إن كان فتياً لا حكماً انتهى فقد حكى ما ذكره المصنف بقيل وجعل كونه اجماعاً وحجة الأصح (وقال الصيرفي هو حجة ولا يسمى ذلك اجماعاً) هو قول أبي هاشم وذلك لأن العلماء لم يزالوا يتمسكون في كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة إذا لم يعرفوا له مخالفاً فدل على جواز الأخذ بقول البعض وسكوت الباقيين ولأن السكوت يحتمل ما تقدم من الاحتمالات من غير موافقة وأما أنه حجة فإنه يفيد الظن والظن حجة لقوله صلى الله عليه وسلم أمرت أن أحكم بالظاهر وقياساً على المدارك الظنية وقد قيل إن الخلاف بين القائلين بأنه إجماع وحجة والقائلين بأنه حجة لإجماع لفظي راجع لكونه يسمى اجماعاً أولاً يسمى وهو مجرد اختلاف في الاصطلاح فهو لاء نفوا عنه اسم مطلق الاجماع وإنما يطلق عليه اسم الاجماع مقيداً بالسكوتى لانصراف المطلق إلى غيره وغيرهم لا يخالفونهم في ذلك ووفق السبكي بين القولين بأن الاجماع المنفي هو القطعي والمثبت هو الظن وأما متقدمو الأصوليين فلا يطلقون لفظ الإجماع إلا على القطعي (وقال أبو علي بن هريرة إن كان ذلك فتياً فقيه فسكتوا عنه فهو حجة وإن كان حكم إمام أو حاكم) فسكتوا عنه (لم يكن حجة) وحجته على ذلك أن الحاكم يتبع في أحكامه ما يطلع عليه من أمور رعيته فربما علم في حقهم ما يقتضى عدم سماع دعواه لأمر باطن يعليه وظاهر يقتضى أنه مخالف للاجماع وكذلك في تحليفه وإقراره وغير ذلك مما انعقد الإجماع على قبوله وأما المفتي فأنما يفق بناء على المدارك الشرعية وهى معلومة عند غيره فاذا رده مخالفه نبهه وأما أمور الرعية وخواص أحوالهم فلا يطلع عليها إلا من ولى عليهم فتلجئه الضرورة للكشف عنهم فلا يشاركه غيره في

ذلك فلا يحسن الإنكار عليه ثم إنه قد يرى المذهب المرجوح في حق الخصم هو الراجح المتعين في حق هذا الخصم لأمر اطلع عليه ولا يمكنه الاعتراض لهذه الاحتمالات انتهى والجواب أن عدم إنكار الحكم بعد استقرار المذاهب تعين مذهب الحاكم والكلام هنا قبله والفتيا والحكم حينئذ سواء في الإنكار عليه عند المخالفة (وقال داود ليس بحجة بحال) ولا إجماع لاحتمال السكوت لغير الموافقة فالخوف والمهابة والتردد في المسألة ونسب هذا القول للشافعي أخذنا من قوله لا ينسب إلى ساكت قول ومراده بذلك أن سكوت الساكت له محملان أحدهما موافقة القائل كما يدعيه الخصم والثاني تسويغ ذلك القول الواقع في محل الاجتهاد وهذا ممكن في مطرد الصرف غير ملتحق بالنوادر وفيه أن هذا الاحتمال خلاف الظاهر لما علم أن عاداتهم ترك السكوت في مثله وخلاف الظاهر لا يقدح في الحجية فسكوت من سكت مع الشروط المتقدمة ظاهر في الموافقة ظنا لا قطعاً لأن هذه الاحتمالات مرجوحة بالنسبة إلى احتمال الرضا ولذا قال المصنف (والدليل على ما قلناه أن العادة أن أهل البلد إذا سمعوا جواباً في حادثة حدثت اجتهدوا فأظهروا ما عندهم فلما لم يظهروا الخلاف فيه دل على أنهم راضون بذلك أما قبل انقراض العصر ففيه طريقان من أصحابنا من قال (ليس الاجماع من جهة القول والفعل) فقد قيل إن انقراض العصر ليس بشرط في الاجماع القولي والفعلی وهو الأصح وقيل إن انقراض العصر شرط وقد تقدم بيان أدلة كل ما هو الأصح.

((باب)) ما يصح من الاجماع وما لا يصح ومن يعتبر قوله ومن لا يعتبر واعلم أن إجماع سائر الأمم سوى هذه الأمة ليس بحجة وقال بعض الناس إجماع كل أمة وهو اختيار الشيخ أبي اسحاق الإسفرايني قال الزركشي لم يبينوا أن الخلاف في كونه حجة عندنا أو عندهم ويحتمل أنه عندنا وهو فرع كونه حجة عندهم ويكون مفرعاً على أن شرع من قبلنا شرع لنا انتهى يعني ما لم يرد في شرعنا ما يخالفه أو ينسخه ويحتمل أن يكون المراد أن يكون حجة في شريعتهم وليس بحجة عندنا

بناء على أن شرع من قبلنا ليس شرعنا على ما هو الأصح عند الشافعية وليس الكلام الآن إلا في الإجماع الذين هو دليل شرعي يجب العمل به الآن وذلك وإن أوجب العمل فيما مضى على من مضى لكن انتسخ حكمه منذ بعث النبي صلى الله عليه وسلم (والدليل على فساد ذلك ما بينا وأن الإجماع إنما صار حجة بالشرع والشرع لم يرد إلا بعصمة هذه الأمة) في حديث إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة ويد الله على الجماعة ومن شذ شذ إلى النار قال المناوي أي علماء أمتي ونفط الحديث أمتي لا يجمع أو قال أمة محمد وهو تصرف من الراوي لأن العامة تأخذ عنها دينها واليه تفرع في النوازل واقتضت الحكمة حفظها قال الطيبي وقوله أمة محمد أظهر في الدلالة لأن التخصيص يدل على امتياز منه عن جميع الأمم بهذه الفضيلة فيلزم منه امتياز الفرقة الناجية المسماة بأهل السنة والجماعة من الفرق الضالة (فوجب جواز الخطأ على من سواها من الأمم) لأن حجته من خصوصية هذه الأمة .

(فصل وأما هذه الأمة فإجماع علماء كل عصر منهم حجة على الذي بعده والمراد بالعصر الذي بعده هم من طرأ بعد الإجماع من المجتهدين وغيرهم فيمتنع خلاف من حدث من المجتهدين بعد إجماعهم فيه لأن الأدلة الدالة غير حجية الإجماع لم تفصل بين عصر وعصر فهي عامة شاملة لعلماء كل عصر وحجة على المجمعين فيمتنع خلافهم لما تقدم وإقرارهم به وإقرار الشخص حجة على نفسه ولصيرورة قوله مع قول موافقيه حجة عليه فيمتنع رجوع أحدهم وهذا مبني على عدم اشتراط انقراض العصر أما على القول باشتراطه فالمراد بالعصر الثاني ومن بعده الحادثون بعد انقراض أهل الاجماع (وقال داود إجماع غير الصحابة ليس بحجة) لأن الإجماع إنما يكون عن توقيف والصحابة هم الذين شاهدوا التوقيف وأيضا إنما اختص الإجماع بالصحابة لكثرة غيرهم كثرة لا تضبط فيبعد اتفاقهم على شيء ورد بأن الأدلة عامة لم تفصل بين أهل عصر وعصر آخر وأيضا لا إجماع إلا عن مستند شرعي ولا اختصاص للصحابة بذلك وهو إنما يبعد على من قعد في

في بيته لاعلى من جد في الطلب وهم المجتهدون والباعث على الطلب موجود والدليل على ما قلناه قوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى الآية) ووجه الاستدلال أن من من صيغ العموم فهي عامة في كل عصر فيمن يتبع غير سبيل المؤمنين وقد توعد الله على ذلك بأن يصله جهنم وساءت مصيرا ولا يصله جهنم إلا على ترك واجب فدللت الآية على أن اتباع سبيلهم واجب ولا يكون اتباع سبيلهم واجبا إلا إذا كان حجة في نفسه عند الله تعالى ويجب اتباعها (ولم يفرق) الدليل المذكور بين عصر وعصر (وقوله صلى الله عليه وسلم لا يخلو عصر من قائم لله عز وجل بحجة) وفي الحديث لا تزال طائفة من أمتي قواما على أمر الله لا يضرها من خالفها أم حرم عن أنى هزيمة ورجالهم موثقون قال المناوي قال البخاري في الصحيح هم أهل العلم وقواما على أمر الله أى على الدين الحق لتأمن بهم القرون وتنجلي بهم ظلم البدع والفتن قال البيضاوي أراد بالامة أمة الإجابة وبالامر الشريعة والدين وقيل الجهاد والقيام بالمحافظة عليه والطائفة هم المجتهدون في الأحكام الشرعية والعقائد الدينية أو المرابطون في الثغور والمجاهدون وقال النووي حمله العلماء أو جمهورهم على حملة العلم ويجوز أن تكون الطائفة جماعة متعددة من أنواع الامة ما بين شجاع وبصير بالحرب وفقه ومفسر ومحدث وقائم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وزاهد وعابد ولا يلزم اجتماعهم ببلد واحد ويجوز إخلاء الأرض كلها من بعضهم أولا فأولا إلى أن لا يبقى إلا فرقة واحدة ببلد واحد فإذا انقرضوا جاء أمر الله بقيام الساعة انتهى ملتقطاً من شرح الجامع الصغير للمناوي (ولأنه اتفاق من علماء العصر على حكم الحادثة فاشبه الصحابة) أى اتفاق الصحابة فلا معنى لاختصاصه بهم (فصل ويعتبر في صحة الإجماع اتفاق جميع علماء العصر) المجتهدين (على الحكم) فخرج ما اتفق عليه بعضهم فلا يكون إجماعاً وتقدم الكلام على ما إذا انفرد واحد في عصر عند الكلام على تعريف الإجماع (فإن خالف بعضهم) ولو واحداً (لم يكن ذلك إجماعاً) ولا حجة وهذه المسألة مفرعة على تعريف الإجماع فإننا متى قلنا إنه اتفاق

جميع المجتهدين في عصر على حكم حادثة فعند مخالفة واحد لا ينعقد الاجماع لانهما بعض مجتهدى الامة ونفى الضلالة وثبوت العصمة إنما ثبت لكل منها لجميع مجتهدى الامة لا لبعضها ولا يقال لهذا المخالف شاذ لان الشاذ من كان في الجماعة ثم خرج وشذ وكيف يكون محجوجا بهم واسم الاجماع لا يقع إلا به إلا أن يجمعوا على شيء من جهة النقل والحكاية فيلزمه قبول قولهم أما من جهة الاجتهاد فلا لان الحق قد يكون معه (ومن الناس من قال إن كان المخالفون أقل عدداً من الموافقين لم يعتد بخلافهم) والعبرة بقول الأكثر وحكى اليبضاوى هذا القول عن الامام ابن جرير وأبى بكر الرازى عن أبى الحسين الخياط المعتزلى اه وكذا حكى عن أحمد فى إحدى الروايتين عنه وكذا أطلق النقل عنهم الأمدى وخصص الإمام، النقل عنهم بالواحد والاثنين واحتج أهل هذا المذهب بقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بالسواد الأعظم وبأن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا ينكرون على الواحد والاثنين المخالفة لشذوذهم ولأن اسم الامة لا يخرم بهم كالشور الأسود فيه شعرات بيض لا يخرج عن كونه أسود ولانه إذا كان الإجماع حجة وجب أن يكون معه من يجب عليه الانقياد له قال الشيخ أبو محمد الجوينى والشرط أن يجتمع جمهور تلك الطبقة ووجوههم ومعظمهم ولسنا نشتري قول جميعهم وكيف نشترط ذلك وربما يكون فى أقطار الارض من المجتهدين من لم نسمع به فان السلف الصالح كانوا يعملون ويتسترون بالعمل فربما كان الرجل قد أخذ الفقه الكثير ولا يعلم به جاره قال والدليل أن الصحابة لما استخلفوا أبابكر انعقدت خلافته باجماع الحاضرين ومعلوم أن من الصحابة من غاب قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم إلى بعض البلدان ومن حاضرى المدينة من لم يحضر البيعة ولم يعتبر ذلك مع اتفاق الاكثرين اه وأجيب عن الاول بان ذلك يفيد غلبة الظن أن الحق مع الاكثر وأما الإجماع والقطع بحصول العصمة فذلك لا يفيدُه وعن الثانى بأن الانكار وقع منهم لمخالفة الدليل الذى عليه الجمهور لا لخرق الإجماع وعن الثالث أن اسم الاسود حينئذ إنما يصدق مجازاً

بل الاسود بعضه فكذلك الأمة لا يصدق عليها إلا مجازا وعن الرابع بأن
المنقاد للاجماع من بعدهم ومن عاصرهم من ليس له أهلية النظر . قال الصنفى
الهندي والقائلون بأنه إجماع مرادهم أنه ظنى لا قطعى (وقال بعضهم إن كان
المخالفون عددا لا يقع العلم بخبرهم) بأن كانوا عددا دون التواتر لم يعتد بهم
وانعتد الاجماع دونهم وإن بلغوا عدد التواتر لم يعتد إجماع غيرهم
قال القاضى إنه الذى يصح عن ابن جرير الطبرى وهذا قول بعض المالكية
وبعض المعتزلة والخياط فيما حكاه القرافى وقيد المحلى هذا القول بما إذا كان
أكثر منهم قال حلو لو وهذا مشكل لان الصحيح عدم اعتبار عدد معين
للتواتر وأما القائلون بالعدد فاختلفت مذاهبهم فى أقله فالقول غير مضبوط
على كلا المذهبين انتهى ويعلم بطلانه مما تقدم (ومن الناس من قال إذا أجمع
أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة لم يعتد بخلاف غيرهم
قال القاضى وإنما خصوا هذه المواضع يعنى القائلين بحجية إجماع أهلها
لاعتقادهم تخصيص الاجماع بالصحابة وكانت هذه البلاد موطن الصحابة
ما خرج منها إلا الشذوذ وقال وهذا صريح بأن القائلين بذلك لم يعمموا فى كل
عصر بل فى عصر الصحابة فقط قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى قيل إن
المخالف إن أداء زمن الصحابة والتابعين فإن كان هذا مراده فسلم لو اجتمع
العلماء فى هذه البقاع وغير مسلم أنهم اجتمعوا فيها .

وقال مالك إذا أجمع أهل المدينة لم يعتد بخلاف غيرهم (قال الإمام الغزالى
فى المستصفى إن أراد مالك أن المدينة هى الجامعة لهم فسلم له ذلك لو جميع
العلماء المجتهدين جمعت فيها وعند ذلك لا يكون للكان فيه تأثير وليس ذلك بمسلم
بل لم تجمع المدينة جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل مازالوا متفرقين فى
الأسفار والغزوات والأمصار فلا وجه لكلام مالك إلا أن يقول عمل أهل المدينة
حجة لأنهم الأكثرون والعبرة بقول الأكثرين وقد أفسدناه إذ يقول يدل
اتفاقهم فى قول أو عمل أنهم استندوا إلى سماع قاطع فإن الوحي الناسخ نزل فيهم
تستند عنهم مدارك الشريعة وهذا تحكم إذ لا استحيل أن يسمع غيرهم حديثا

من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو في المدينة لكن يخرج عنها قبل نقله
 فالحجة في الإجماع ولا إجماع وقد تكلف للمالك تأويلات ومعاذير استقصيناها
 في كتاب تهذيب الأصول ولا حاجة إليها وربما احتجوا بثناء رسول
 الله صلى الله عليه وسلم على المدينة وأهلها وذلك يدل على تفضيلهم وكثرة
 ثوابهم لسكنائهم المدينة ولا يدل على تخصيص الإجماع بهم اه وقال الشافعي
 في كتاب اختلاف الحديث قال بعض أصحابنا إجماع أهل المدينة حجة وما
 سمعت أحدا ذكر قوله إلا عابه وأن ذلك معيب عندي اه ولاستبعاد هذا
 القول من الإمام مالك رضى الله عنه تأوله أصحابه بتأويلات الأول ما ذكره
 بقوله (وقال الأبهري) هو محمد أبو بكر الأبهري وهو محمد بن عبد الله بن
 صالح يخرج إلى زيد مائة بن تميم سكن بغداد وكان إمام أصحابه في وقته
 تصانيف عديدة منها كتاب إجماع أهل المدينة توفي ببغداد سنة خمس وتسعين
 وثلاثمائة وترجمته مستوفاة في الديباج صحيفة مائتين وخمسة وخمسين (إنما أراد)
 مالك رحمه الله (به) أى بقوله إجماع أهل المدينة حجة (فيما طريقه الإخبار)
 والنقل (كالأحباس) المراد بها الأوقاف (والصاع) قال القاضي عبد الوهاب
 إجماع أهل المدينة نقل واستدلال فالأول ثلاثة أضرب أحدها نقل شرع
 مبتدأ من جهة النبي صلى الله عليه وسلم من قول كنعانهم الصاع والمد والأذان
 وإقامة والأوقات والأخبار ونحوه وثانيها نقل ذلك من فعل كعبد الرقيق
 ثالثها نقل ذلك من أقدار كتركهم أخذ الزكاة من الخضروات مع أنها كانت
 تزرع بالمدينة فكان النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده لا يأخذونها منها
 وهذا النوع حجة يلزم المصير إليه وترك الأخبار والمقاييس لا اختلاف فيه
 بين أصحابنا والثاني اختلف فيه أصحابنا على ثلاثة أوجه أحدها أنه ليس
 بإجماع ولا بمرجح وهو قول بن بكير وأبي يعقوب وأبي بكر بن مينات
 والطائلسي والقاضي أبو الفرج والقاضي أبو بكر ثانيها مرجح به وبه قال
 بعض أصحاب الشافعي ثالثها حجة وإن لم يجزم خلافه واليه ذهب قاضي القضاة
 أبو الحسين وقال أبو العباس القرطبي إن الضرب الأول لا ينبغي أن لا يختلف

فيه لأنه من باب النقل المتواتر ولا فرق بين القول والفعل والاقرار إذ كل ذلك محصل للعلم القطعي وأنهم عدد كثير وجم غفير تحيل العادة عليهم التواطؤ على خلاف الصدق ولا شك أن ما هذا سبيله أولى من أخبار الآحاد والاقيسة والظواهر وأما الضرب الثاني فالأولى فيه أنه حجة إذا انفرد ومرجح لأحد المتعارضين ودليلنا على ذلك أن المدينة مآزر الإيمان ومنزل الأحكام والصحابة هم المشافهون لأسبابها الفاهمون لمقاصدها ثم التابعون نقلوها وضبطوها وعلى هذا فاجماع أهل المدينة ليس بحجة من حيث إجماعهم بل إما من جهة نقلهم المتواتر وإما من جهة مشاهدتهم الأحوال الدالة على مقاصد الشرع قال وهذا النوع استدلالى أن عارضه خبر فالحبر أولى عند جمهور أصحابنا وصار كثير منهم إلى أنه أولى من الخبر بناء منهم على أنه إجماع وليس بصحيح لأن المشهود له بالعصمة إجماع كل الأمة لا بعضها انتهى من التقرير والتحجير (وقال بعض أصحابنا) من الشافعية (إنما أراد) الإمام مالك رضى الله عنه (به) أن يكون إجماع أهل المدينة حجة (الترجيح بنقلهم) على نقل غيرهم من المنقولات وغيرها وقد أشار الشافعى إلى هذا فى القديم ورجح رواية أهل المدينة حكى يونس بن عبد الله بن عبد الأعلى قال قال لى الشافعى إذا وجدت متقدماً أهل المدينة على شيء فلا يدخل قلبك شك أنه الحق وكلما جاءك شيء غير ذلك فلا تلتفت إليه ولا تعبأ به فقد وقعت فى البحار واللجج وفى لفظ له إذا رأيت أوائل أهل المدينة على شيء فلا تشككن أنه الحق والله إني لك ناصح والله إني لك ناصح والله إني لك ناصح والله إني لك ناصح اهـ قال التاج السبكي فى الإبهاج ولا ينبغي أن يخالف فى ذلك مالك إن أراد به ترجيح روايتهم على رواية غيرهم وكانوا من الصحابة لأنهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل ولاريب فى أنهم أخبره بأحوال النبي صلى الله عليه وسلم وهذا النوع من الترجيح لا يدافع ولا ينبغي أن يظن طالما أن مالكا رضى الله عنه يقول بإجماع أهل المدينة لذاتها فى كل زمان وإنما هى من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى زمان مالك لم تبح دار علم وآثار النبي صلى الله عليه وسلم

بها أكثرها وأهلها بها أعرف (وقال بعضهم إنما أراد زمن الصحابة والتابعين وتابع التابعين) فسر ابن الحاجب أهل المدينة الصحابة والتابعين وقال الجلال الاسنوى ذهب الإمام مالك إلى أن إجماع المدينة إذا كانوا من الصحابة والتابعين دون غيرهم كما نبه عليه ابن الحاجب وفي فصول البديع للغنوى الكبير مانصه قيل إجماع المدينة وحدهم من الصحابة أو التابعين معتبر عند مالك وحمل على تقدم روايتهم أو على حجة إجماعهم في المنقولات المستمرة كالآذان والإقامة والصاع ونحوها وقيل مراده التعميم والحق أنه وحده ليس بحجة لأنهم ليسوا كل الأمة . والأصل عدم دليل آخر وفيه أيضاً لهم أولاً أن العادة قاضية بعدم إجماع هذا العدد الكثير من المحصورين في مهبط الوحي الواقفين على وجود الأدلة والترجيح إلا من مرجح وجوابه منع ذلك لما علم من تشتت الصحابة قبل زمان حجة الإجماع فيجوز أن يكون لغيرهم متمسك برأى لم يطلعوا عليه وهذا ليس احتمالاً بعيداً وثانيها المدينة تنفي خبثها « والخبث الخطأ » وجوابه أنه دليل على فضلها وقد وقع فيها ما وقع اه وقال الجلال المحلى وأجيب بصدوره منهم بلا شك لاتقاء عصمتهم فيحمل الحديث على أنها في نفسها فاضلة مباركة اه (وقال بعض الفقهاء إذا أجمع الخلفاء الأربعة رضوان الله عليهم لم يعتد بغيرهم) لأنه ورد ما يفيد ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ رواه أبو داود وكذا الترمذى صححه هو والحاكم وقال إنه على شرط الشيخين لكن الرواية فعليكم وهو من جملة حديث طويل ووجه الدلالة أنه صلى الله عليه وسلم أمر باتباع سنة الخلفاء الراشدين كما أمر باتباع سنة الخلفاء الراشدين وهم الأربعة المذكورون لقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً وكانت مدة خلافتهم ثلاثين سنة فثبت المدعى وذهب بعضهم إلى أن إجماع الشيخين أبى بكر وعمر حجة لقوله عليه الصلاة والسلام إقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر رواه الترمذى وقال حسن وأجيب بأن في الحديثين دليلاً على أنهم أهل

للاقتداء لا على أن قولهم حجة على غيرهم فإن المجتهد متعبد بالبحث عن الدليل حتى يظهر له ما يظنه حقاً ولو كان مثل ذلك يفيد حجية الخلفاء أو بعضهم لكان حديث رضيت لأمتي مارضى ابن أم عبد يفيد حجة قوله وحديث أن أبا عبيدة ابن الجراح أمين هذه الأمة يفيد حجة قوله وهما حديثان صحيحان وهكذا حديث أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم يفيد أيضاً حجة قول كل واحد منهم والحديث المذكور فيه مقال وقالت الراضية إذا قال على كرم الله وجهه شيئاً لم يعتد بغيره (وقالت الشيعة ينعقد الإجماع بأهل البيت النبوى وهم على وفاطمة والحسنان رضى الله عنهم لقوله تعالى (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً) وأهل البيت هم على وفاطمة وبناهما الحسن والحسين رضى الله عنهم لأنه كما روى الترمذى لما نزلت هذه الآية لف النبي صلى الله عليه وسلم، كساء وقال هؤلاء أهل بيتي وخاصتي اللهم أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً والخطأ رجس فيكون من بابهم فيكون إجماعهم حجة وروى الترمذى وأخرج مسلم في صحيحه معناه من قوله صلى الله عليه وسلم إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وأجيب بمنع أن الخطأ رجس وإنما الرجس العذاب أو الإثم أو كل مستقذر على أن المراد بأهل البيت هم مع أزواج النبي صلى الله عليه وسلم فإن ما قبلها وهو (يأمناء النبي لستن كأحد من النساء) إلخ وما بعدها وهو واذكرن ما يتلى في بيوتكن الآية يدل عليه وحيثئذ فليس في الآية دليل على أن إجماع العترة وحدهم حجة وأجيب عن الحديث بأنه من باب الآحاد ولا يجوز العمل بها في الفروع فضلاً عن الأصول ولو كان قطعياً فانما يقتضى وجوب التمسك بمجموع الكتاب والعترة لا بقول العترة وحدهم والجواب عن كل الأقوال المذكورة ما ذكره المصنف بقوله (والدليل على فساد هذه الأقاويل أن) الإجماع عرفت حجته بالدلائل السمعية والله سبحانه وتعالى أخبر عن عصمة جميع الأمة) كما دلت عليها الآيات والاحاديث المتقدمة وتلك النصوص بحقيقتها تتناول كل أهل الإجماع لا بعضهم وتدل على

عصمة كلهم عن الخطأ لا بعضهم) فإن قيل قد تقدم ان الراضة من منكرى الإجماع ثم نقل عنهم أن إجماع العترة حجة ومن اعترف بشيء من الإجماع لا يقال إنه أنكر أصل الإجماع والجواب أن الإجماع المصطلح عليه أنكره من أصله وما اعترفوا به ليس منه وان حصل وفاق بقية الأمة لأجل العدة فما قلناه لم يعترفوا بشيء منه وما قالوه لم نوافقهم عليه (فصل ويعتبر في صحة الإجماع اتفاق أهل الاجتهاد سواء كان مدرساً مشهوراً أو خاملاً مستوراً وسواء كان عدلاً أميناً أو فاسقاً متهباً لأن المعول في ذلك على الاجتهاد والمهجور كالمستور والفاسق كالعدل) فيتوقف الإجماع على موافقة المجتهد غير العدل كما يتوقف على موافقة العدل وهذا القول هو المختار للأمدى وإمام الحرمين والغزالي في المنحول لأن الأدلة المفيدة لحجية الإجماع لا توقف الإجماع على عدالة المجتهد كذا في التقرير والتحجير وفي جمع الجوامع وشرحه للجلال المحلى وعلم اختصاصه بالعدول إن كانت العدالة ركناً في الاجتهاد وعدمه أى عدم الاختصاص بهم إن لم تكن العدالة ركناً في الاجتهاد وهو الصحيح كما سيأتى في بابه فصل بما ذكر أن في اعتبار وفاق الفاسق قولين وزاد عليهما قوله وثالثها أى الأقوال في الفاسق يعتبر وفاقه في حق نفسه دون غيره فيكون إجماع العدول حجة عليه إن وافقهم وعلى غيره مطلقاً ورابعاً يعتبر وفاقه إن بين مأخذه في مخالفته بخلاف ما إذا لم يبينه إذ ليس عنده ما يمنعه عن أن يقول شيئاً من غير دليل اه والحنفية تشترط عدالة المجتهد فلا يتوقف الإجماع على موافقة المجتهد غير العدل كما مشى عليه الجصاص ونص على أنه الصحيح عندنا وعزاه السرخسى إلى العراقيين وابن برهان إلى كافة الفقهاء والمتكلمين وصاحب كشف البزدوى والسبكي إلى الجمهور لأن الدليل الدال على حجية الإجماع يتضمن العدالة إذا الحجة الثابتة لإجماع الأمة إنما هى للتكريم لهم ومن ليس بعدل ليس بأهل للتكريم وهذا بناء على القول بثبوتها لهم بمعنى معقول ولو جوب التوقف في أخبار من ليس بعدل لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية وذلك لأنه لا يتحامى الكذب وقال شمس الأئمة السرخسى

والأصح عندي أنه إن كان معلنا بفسقه فلا يعتد بقوله في الاجماع وإن كان غير مظهر له يعتد بقوله في الاجماع وإن علم فسقه في الواقع حتى لا ترد شهادته لأنه لا يخرج بهذا عن الأهلية للشهادة أصلاً ولا عن الأهلية للكرامة بسبب الدين ألا يرى أنا نقطع القول لمن يموت مؤمناً مصراً على فسقه أنه لا يخلد في النار فإذا كان أهلاً للكرامة بالجنة في الآخرة فكذلك في الدنيا باعتبار قوله في الاجماع وعلى اشتراط عدالة المجتهدين يبتنى شرط عدم البدعة فيه أيضاً إذا لم يكفر بها كالأخوارج إلا الغلاة منهم فانهم من أصحاب البدعة الجليلة والحنفية قالوا يشترط عدم البدعة إذا دعا إليها لأنه يوجب نقصاً وهو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل إلى جانب يوجب خفة سفته فيهم في أمر الدين فإن لم يدع إليها يكون قوله في غير بدعته معتبراً في انعقاد الاجماع لأنه من أهل الشهادة ولذا كان مقبولها في الأحكام لا في بدعته لأنه إنما يضل لمخالفته نصاً موجباً للعلم وكل قول يخالفه فهو باطل وكذا إن كفر بهواه ولأن اسم الأمة لا يتناوله مطلقاً اهـ من تحرير الأصول وشرحه التقرير

﴿ فصل ﴾ ولا فرق بين أن يكون المجتهد من أهل عصر أو لحق بهم من العصر الذي بعدهم وصار من أهل الاجتهاد عند الحادثة كالتابعي إذا أدرك الصحابة في حال حدوث الحادثة وهو من أهل الاجتهاد فلا ينعقد اجماعهم مع مخالفته لأن الصحابة عند إدراك بعض مجتهدى التابعين فيهم هم بعض الأمة لا كلها والحجة اجماع الكل نعم لو بلغ التابعي رتبة الاجتهاد بعد اجماعهم لم يعتد بخلافه لأنه مسبوق بالاجماع . فهو كمن أسلم بعد تمام الاجماع فحينئذ يكون اعتباره فيهم وعدم اعتباره مبنياً على اشتراط انقراض العصر في حجية الاجماع وعدم اشتراط ذلك فمن لم يشترطه لم يعتبره ومن اشترطه اعتبره ثم هذا إنما يتم على رأى من يقول فائدة الاشتراط جواز رجوع بعض المجمعين ودخول مجتهد يحدث قبل انقراضهم أما من قال فائدته جواز رجوع المجمعين ودخول مجتهد يحدث قبل انقراضهم، أما من قال فائدته جواز رجوع المجمعين لا غير ينبغى أن لا يعتبره أيضاً ثم القول بدخول التابعي المجتهد في اجماع

الصحابة قبل انعقاد إجماع هو القول الصحيح ومشى عليه أبو الوفاء ابن عقيل وابن قدامة والطوفي من الحنابلة والقاضي أبو الطيب الطبري وابن الصباغ وابن السمعاني والسهيلي قال القاضي عبد الوهاب إنه الصحيح ونقله السرخسي عن أكثر الحنفية انتهى (ومن أصحابنا من قال لا يعتد بقول التابعين مع الصحابة) وهو قول الامام أحمد في رواية وبعض المتكلمين وهو مروى عن اسماعيل بن علية ونفاة القياس وحكاه الباجي عن ابن خويزمنداد واختاره ابن برهان في الوجيز ووجه هذا القول أن الصحابة شاهدوا الوحي والتنزيل وهم أعلم بالتأويل وأعرف بالمقاصد وقولهم حجة على من بعدهم فهم مع التابعين كالعلماء مع العامة ولذا قدمنا تفسيرهم وأنكرت عائشة على أبي سلبه حين خالف ابن عباس قالت إنما مثلك مثل الفروج سمع الديكة تصيح فصاح لصياحها والجواب عن هذا أن كونهم مع الصحابة كالعامة ممنوع بل هم كالعلماء مع بعضهم فاضلاً ومفضولاً وقد ثبت أن كثيراً من التابعين أعلم من كثير من الصحابة وصحبة الصحابي لا توجب اختصاصه بالاجتهاد ولا بكونهم أعلم بل العلم نصيب يوسع الله منه على من يشاء من عباده ويقتر على من يشاء صحابياً كان أو تابعياً متقدماً كان أو متأخراً ولهذا لما حضرت معاذ بن جبل رضى الله عنه الوفاة قيل له يا أبا عبد الرحمن أو صنا فقال أجلسوني فأجلسوه فقال إن العلم والايمان في مكانهما فمن ابتغاهما وجدتهما يقول ذلك مرات رواه النسائي والترمذي وصححه ومعناه أن الاجتهاد لا ينقطع مادام الكتاب والسنة بين أظهر الناس فيها عمدة الدين وهما كالبحر لا ينفد ما فيه فمن خاض على المعاني منهما استخرج علماً كثيراً مسبوقة اليه أو غير مسبوقة اليه وإذا كان الأمر كذلك فلا تأثير للصحبة في الاختصاص بالاجتهاد والاجماع وأما انكار عائشة رضى الله عنها على أبي سلبه فليس لما ذكرتم بل لأنها لم تره بلغ رتبة الاجتهاد ولهذا شبهته بالفروج الذي لم يبالغ مبلغ الديكة أو لتركة التأديب مع ابن عباس في أمر خاص أدركته كرفع صوت أو مبادرة في الكلام ونحوه أو لغير ذلك من الأسباب ولهذا لا خلاف أن الصحابة رضى الله عنهم سوغوا اجتهاد

التابعين كما قال المصنف (والدليل على ما قلناه هو أن سعيد بن المسيب) قد
 ملأ المدينة فتاوى وهي مشحونة بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
 (والحسن البصري) (وأصحاب عبد الله بن مسعود وشریح) فقد ولاه سيدنا
 عمر رضى الله عنه القضاء وكتب اليه ما لم تجد في السنة اجتهد رأيك وقد ملأت
 الكوفة أقضيته وعلى رضى الله عنه لا ينكر عليه (والاسود وعلقمة) وكذا
 السجدة وجابر والحسن بالبصرة (كانوا يجتهدون في زمن الصحابة ولم ينكر
 عليهم أحد) فلو لم يعتبر قول التابعي وكان قوله إن خالفهم باطلا قطعاً
 لم يسوغ الصحابة اجتهدهم معهم لعدم الفائدة على تقدير الموافقة والمخالفة
 واللازم متفان الصحابة سوغوا للتابعين الاجتهاد ولم ينكروا عليهم
 ما أحدثوا من الاجتهاد فبطل المزموم وثبت المدعى والجواب إنما يصح ذلك
 لو قلنا بأن مخالفته لهم خطأ مطلقاً ولا نقول به بل إذا خالفهم مع إجماعهم
 وما ذكرتموه من تسويغ الاجتهاد معهم إنما كان مع الاختلاف فلا يفيدكم
 قال السبكي وفيه نظر فإن اتفاقهم لو منعهم الاجتهاد لسألوا عنه قبل إقدامهم
 وكانوا لا يسألون قطعاً اهـ وليس القطع بانتفاء السؤال بسهل ثم غير خاف
 ان هذا لا يختص بالتابعين مع الصحابة بل يجرى ذلك في تابع التابعين مع
 الصحابة (فصل ومن خرج من الملة بتأويل وغير تأويل فلا يعتد بقوله في
 الاجماع) قال الشيخ بخيت رحمه الله في سلم الوصول أعلم أن هذه المسئلة
 فيها تفصيل وذلك أن الكافر بالله المنكر لكتابه ورسالة رسوله وسنته
 فلا خلاف في عدم اعتبار وفاقه ولا خلافه وذلك لأن الاسلام شرط
 في المجتهد فانه ذو الملكة التي يقتدر بها على استنباط الحكم من الكتاب والسنة
 والاجماع والقياس كما أنه شرط في الاجتهاد لأنهم اعتبروا فيه كما في جمع
 الجوامع معرفته بمتعلق الأحكام من كتاب وسنة وما يتعلق بذلك كعرفة الناسخ
 والمنسوخ وهذا لا يتصور في الكافر إذ لا يعتد حقيقة الكتاب والسنة
 فكيف يعرف متعلق الأحكام منهما نعم يتحقق الاجتهاد في الكافر بمعنى
 آخر كما في العقلية دون ماهو المعبر في الأحكام الشرعية وأما المبتدع فإما
 أن تكون بدعته غير جلية وهي التي لم تكن فيها مخالفة لدليل شرعى قطعى

واضح كنفى زيادة الصفات فلا خلاف في اعتبار المجتهد المبتدع بهذه البدعة وفاقا وخلافا وإما أن تكون جلية وهي المفسقة وهي التي لم تكن عن شبهة قوية معتبرة شرعا بأن خالفت دليلا قطعياً شرعياً واضحاً كالتجسيم فقد اختلفوا في أنها مكفرة أو غير مكفرة بعد كون صاحبها يصلى صلاتنا ويتوجه إلى قبلتنا ويأكل ذبيحتنا فذهب القاضي أبو بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار من المعتزلة إلى التكفير بمثل هذه البدعة وعدم اعتبار قوله وفاقا وخلافا على هذا ظاهر وذهب غيرهما إلى عدم التكفير ذهاباً إلى الفرق بين لزوم الكفر وبين التزامه فإن من التزم الكفر فهو كافر أما من لزمه الكفر وهو لا يرى ذلك ولا يعتقد كبدع الخوارج الذين يستحلون دماء المسلمين وأموالهم وسبي ذراريهم فغير كافر لكنه فاسق فمن شرط العدالة في المجتهد شرط عدم البدعة المفسقة وهي البدعة الجلية وهم جمهور العلماء والحنفية قاطبة ومن لا فلا وما ذهب إليه الحنفية قاطبة وجمهور العلماء هو الحق لأن قول الفاسق يجب التوقف فيه فلا دخل له في الحجية خصوصاً أرباب البدع الجلية فإن هؤلاء قد تمكنت فيهم مكابرة الهوى على العقل وانطمس رأيهم في تمصيبهم فوقفتوا في ضلالة وظلمة فيريهم الهوى خلاف ما هو عليه فلا اعتداد بهم واعتبار القول في الإجماع إنما كان لجامع حجة الرأي لأن الدخول في الإجماع إنما هو بالرأي وقد أفسدوه باختيارهم الهوى على العقل ثم إنك إذا تأملت هذا الذي قلناه ظهر لك أنهم أجدر بعدم الاعتبار من الفاسق بغير هذه البدعة فإن الفاسق بغيرها لم يفسد رأيه بل أهدر قوله شرعا انتهى وبهذا ظهر أن كلام المصنف في البدعة الجلية (فإن أسلم وصار من أهل الاجتهاد عند الحادثة اعتبر قوله) لأن اسم الأمة يتناول مطلقاً فهو من أهل الكرامة باعتبار قوله والاعتداد به وإن انعقد الإجماع وهو كافر ثم أسلم وسار من أهل الاجتهاد فإن قلنا إن الانقراض ليس بشرط لم يعتبر قوله (في انعقاد الإجماع وحجيته) وإن قلنا أنه شرط اعتبر قوله فإن خالفهم لم يكن قولهم إجماعاً لأنهم بعض الأمة لكن هذا على قول من يقول إن فائدة

اشتراط الانقراض هي جواز رجوع بعض المجمعين ودخول مجتهد يحدث قبل انقراضهم أما من قال فائدة جواز الرجوع لا غير فينبغي أن لا يعتبر أيضاً (فصل وأما من لم يكن من أهل الاجتهاد في الأحكام كالعامة والمتكلمين والأصوليين) الذين هم عوام بالنسبة إلى الفقه وأما الأصوليون المتمكنون من الفقه فوافقهم لمجتهدى عصرهم معتبر قطعاً لأنه واحد منهم لأن كل مجتهد في الفقه أصولي وإلا لما أمكنه الاجتهاد (لم يعتبر قولهم في الاجماع) على الحادثة الشرعية واعلم أنه يشترط في الاجماع في كل فن من الفنون أن يكون فيه قول كل العارفين بذلك الفن في ذلك العصر فان قول غيرهم فيه يكون قولاً بلا دليل لجهلهم به فيشترط في الاجماع على المسئلة الفقهية قول جميع الفقهاء والأصولية قول الأصوليين وهكذا ولا عبرة بقول العوام وفاقاً ولا خلافاً عند الاكثرين وهكذا لا عبرة بقول المتكلمين والمفسرين والمحدثين والأصوليين والنحويين الذين لا معرفة لهم بطرق الاجتهاد ولا بصر لهم في وجوه الرأي وطرق المقاييس ولا علم لهم بوجوه دلالة الأدلة الشرعية لأنهم إذا كانوا غير مجتهدين في ذلك الفن فهم بالنظر اليه من العوام فهم مقلدون فكان قولهم فيه قولاً بلا دليل (وقال بعض المتكلمين) هو القاضي أبو بكر الباقلاني (يعتبر قول العامة في الاجماع) لدخولهم تحت عموم الأمة في حديث لا تجتمع أمتي على ضلالة فيتناولهم اللفظ ولأن قول الأمة إنما كان حجة لمصمتها عن الخطأ ولا يبعد أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة وحينئذ لا يلزم من ثبوت العصمة للكل ثبوتها للبعض الآخر واختار هذا الآمدى وقال في جمع الجوامع وشرحه تفريعاً على تعريف الإجماع فعلم اختصاصه بالمجتهدين واعتبر قوم وفاق العوام للمجتهدين مطلقاً أي في المشهور والخفي وقوم في المشهور دون الخفي كدقائق الفقه بمعنى إطلاق أن الأمة أجمعت أي ليصح هذا الإطلاق لا بمعنى افتقار الحجة اللازمة للاجماع (وقال بعضهم يعتبر قول المتكلمين والأصوليين) دون العوام نظراً إلى وجود نوع من الاهلية التي

التي عدت في العامة ولأن لفظ الأمة يتناول الجميع ورد بفقد أهلية الاجتهاد
للقيدة في الإجماع وباب الأمة عام مخصوص ولذا قال المصنف (وهذا غير
صحيح لأن العامة لا يعرفون طرق الاجتهاد فهم كالصبيان . وأما المتكلمون
والأصوليون فلا يعرفون جميع طرق الأحكام فلا يعتبر قولهم كالفقهاء إذا
لم يعرفوا أصول الفقه

(باب الإجماع بعد الخلاف)

(إذا اختلف الصحابة في المسئلة على قولين) واستقر خلافهم (وانقرض العصر)
ليس بشرط لأن الإجماع يحصل بمجرد الاتفاق بعد مضي مدة النظر (جاز
للتابعين أن يتفقوا على أحدهما) كاتفاق التابعين على منع بيع أمهات الأولاد
بعد اختلاف الصحابة فيه وهذا ليس مخصوصاً بالتابعين مع الصحابة بل إن
عصر من الأعصار إذا اختلف أهل على قولين واستقر أهل يصح اتفاق أهل
أى العصر بعده على أحد القولين أولاً وانقرض العصر ليس شرطاً بل إذا
اختلف أهل عصر على قولين واستقر خلافهم على ذلك فهل هم الاتفاق على
أحد القولين أم لا الخلاف في المسألتين واحد والكلام على هذه المسألة في
مقامات الأول أن يتفق المجتهدون في عصر على أحد القولين أو الأقوال
قبل استقرار الخلاف بينهم بأن قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق فهذا
يجوز فيه الاتفاق على أحد القولين وينعقد الإجماع على ما اتفقوا عليه سواء
كان الاتفاق الحادث بعد الخلاف من المختلفين أو كان الاتفاق من غيرهم بأن
مات المختلفون ونشأ غيرهم مع غرض أن الخلاف لم يستقر بين المختلفين
لتحصر الزمن بين الخلاف والاتفاق وذلك لصديق تعريف الإجماع على هذين
الاتفاقيين لأنه قبل استقرار الخلاف لا قول لأحد منهم لفقد حقيقته فيستوى
أن يكون الاتفاق منهم أو من غيرهم الثاني اتفاق المختلفين أنفسهم بعد استقرار
الخلاف واعتقاد كل واحد حقيقة مذهبه بدليله بأن طال الزمن بين الاختلاف
والاتفاق بحيث يعلم عرفاً ما ذكر فنهى الأمدى ومن وافقه مطلقاً سواء كان
مستند كل واحد قاطعاً في ظنه أولاً وجوزه الإمام الرازي مطلقاً كذلك

وقيل يجوز إلا أن يكون مستند كل واحد منهم في الاختلاف قاطعاً فلا يجوز حذراً من إلغاء القاطع وهذا الخلاف مبنى على أنه لا يشترط انقراض العصر فإن اشترط جاز اتفاقاً مطلقاً قطعاً ولكن اشترط انقراض العصر ضعيف الثالث الاتفاق من غير المختلفين بعد استقرار الخلاف بأن ماتوا ونشأ غيرهم فاختر صاحب جموع الجوامع أنه ممتنع إن طال زمن الاختلاف نفسه بأن يطول زمن المباحثة بأن يقول كل واحد بخلاف ما يقوله الآخر ويطول ذلك على طريق المناظرة والبحث عن الدليل ثم يستقر الخلاف بينهم ويعتقد كل واحد منهم حقية مذهبه ثم يموتون وينشأ غيرهم ويتفق غيرهم على قول واحد من أقوال المختلفين وصاحب مسلم الثبوت نسب القول بامتناع اتفاق أهل العصر الثاني بعد استقرار الخلاف في العصر الأول مطلقاً إلى الأشعرى والامام احمد والغزالي وامام الحرمين واختار أنه جائز واقع حجة وعليه أكثر الحنفية والشافعية احتج المانع بأن استقرار الخلاف بينهم يتضمن اتفاقهم على جواز الأخذ بكل من شق الخلاف باجتهاد وتقليد فيمتنع اتفاقهم بعد على أحد الشقين وأجاب المجوز بأن تضمن ما ذكره شروط بعدم الاتفاق بعد على أحد الشقين فاذا وجد فلا اتفاق قبله والخلاف مبنى على أنه لا يشترط انقراض العصر فان اشترط جاز الاتفاق مطلقاً قطعاً وذلك لانهم لما وقع منهم الاتفاق في العصر استقر فيه الخلاف لم يكن اختلافهم اجماعاً على تجويز الأخذ بكل من القولين لعدم انقراض العصر فلم يكن اتفاقهم رفعاً لجمع عليه انتهى ملقطاً من سلم الوصول (ومن أصحابنا قال لا يتصور ذلك) أي اجتماع الاجماع لانه يؤدي الى اجتماع النقيضين وقد بين ذلك بقوله لأن اختلافهم على قولين حجة في جواز الأخذ بكل واحد منهما لا يجوز عليها الخطأ وإجماع التابعين على تحريم أحدهما حجة لا يجوز عليهما الخطأ فلا يجوز إجماعهما (نهما نقيضان واجتماعهما محال فما أدى اليه محال ثبت المدعى وهو عدم جواز اتفاق التابعين على أحد القولين) وهذا غير صحيح لأن الصحابة إذا أجمعت على جواز الأخذ بكل واحد من القولين وصار

التابعون في القول بتحريم أحدهما بعض الأمة والخطأ جازر على بعض الأمة وفيه نظر فانهم كل الأمة في وقت إجماعهم لان المصنف قد شرط أولاً انقراض العصر فيتعاض الاجماع ويلزم منه تخطئة أحد الاجماعين وهو ممتنع سمعاً وقدمنا أن المانع احتج بأن استقرار الخلاف بينهم يتضمن اتفاقهم على جواز الاخذ بكل من شق الخلاف باجتهاد أو تقليد فيمنع اتفاقهم بعد على أحد الشقين وأجاب المجوز بأن تضمن ما ذكر مشروط بعدم الاتفاق بعد على أحد الشقين فاذا وجد فلا اتفاق قبله والخلاف مبنى على أنه لا يشترط انقراض العصر فان اشترط جاز الاتفاق قطعاً مطلقاً

(فصل واذا اجتمع التابعون على أحد القولين لم يزل بذلك)

أى بالاتفاق على أحد القولين (خلاف الصحابة) قال بعض المتكلمين وبعض الفقهاء ولا أثر لهذا الاجماع وهو مذهب الشافعي كما قاله الفزالي في المنحول وابن برهان في الاوسط (ويجوز لتابع التابعين الاخذ بكل واحد من القولين) وقال في البرهان إن ميل الشافعي اليه قال ومن عباراته الرشيدة قوله إن لمذاهب لا تموت بموت أربابها انتهى أى فكل مذهب باق ببقاء دليله لا ببقاء القائل والدليل موجود وقائم فان قيل هذا الاتفاق لكونه إجماعاً إمارة الخلاف قلنا هذا فرع وقوعه وكونه - وهو محل النزاع قال الفزالي في المستصفي إذا اتفق التابعون على أحد قولي الصحابة لم يصح القول الآخر مهجوراً ولم يكن المذهب اليه خارقاً للاجماع خلافاً للكرخي وجماعة من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وكثير من القدرية كالجبائي وابنه لانه ليس مخالفاً لجميع الأمة فان الذين ماتوا على ذلك للمذهب هم من الأمة والتابعون في تلك المسئلة بعض الأمة وإن كانوا كل الأمة فذهبهم باختيار أحد القولين لا يحرم القول الآخر فان صرحوا بتحريم القول الآخر فنحن بين أمرين إما أن نقول هذا محال وقوعه لأنه يؤدي الى تناقض الاجماعين إذ مضت الصحابة مصرحة بتسويغ الخلاف وهؤلاء

اتفقوا على تحريم ماسوغوه وإما أن ذلك ممكن ولكنهم بعض الامة في هذه المسئلة والمعضية من بعض الامة جائزة وإن كانوا كل الامة في مسئلة لم يختص الصحابة فيها لكن هذا يخالف قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي على الحق طاهرين إذ يكون الحق قد ضاع في هذا الزمان فلعل من يميل إلى هذا المذهب يجهل الحديث من أخبار الأحاد فان قيل بم ينكرون على من يقول هذا إجماع يجب إتباعه وأما الصحابة فقد اتفقوا على قولين بشرط أن لا يعثر من بعدهم على دليل يعين الحق في أحدهما قلنا هذا تحكم وان تراخ عليهم فإنهم لم يشترطوا هذا الشرط والاجماع حجة قاطعة فلا يمكن الشرط في الحجة قاطعة إذ يتطرق الاحتمال اليه ويخرج عن كونه قاطعاً ولو جاز هذا لجاز أن يقال إذا أجمعوا على قول واحد في اجتهاد فقد اتفقوا بشرط أن لا يعثر من بعدهم على دليل يعين الحق في خلافه وقد مضت الصحابة متفقة على تسوية كل واحد من القولين فلا يجوز خرق إجماعهم انتهى والنزالي ومن معه كما منعوا هذا الاتفاق من غير المختلفين بعد انقراض المختلفين واستقرار الخلاف منعوا رجوع المختلفين بعد استقرار الخلاف إلى قول واحد بهذا الدليل بعينه كما فصله النزالي في مسئلة ما إذ اختلفت الامة على قولين وقد علمنا أن المجوزين في المسئلتين أجابوا بعدم تضمن اختلافهم بعد استقرار إجماعهم على تسوية الأخذ بكل واحد من القولين فيمتنع اتفاقهم على أحد القولين وإن تضمن اختلافهم بعد استقرار إجماعهم على ما ذكر مشروط بعدم الاتفاق على أحد القولين فإذا وجد فلا اتفاق أى فقد تبين أنه لم يكن متضمناً لذلك الاتفاق وعلى كل فالمجمعون إنما عملوا بمقتضى الإجماع الأول من تسوية الأخذ بكل أحد من القولين فهم أجمعوا على أمر جائز وهم كل المجتهدين في عصر فيصدق عليه تعريف الاجماع فيكون إجماعاً حجة بلا شك وقد سلموا أن إحداث قول ثالث اختلافهم على قولين واحداث التفصيل بين مسئلتين لم يفضلا فيهما جائز وقالوا إن الاختلاف

على قولين لا يستلزم الاتفاق على امتناع العدول عنهما وعدم التفصيل لا يستلزم الاتفاق على امتناعه وأن غاية كل منهما أنه يتضمن الاتفاق على الأخذ بكل من شق الخلاف لكل منهما غير واجب إجماعاً وإذ لم يجب إجماعاً جازت مخالفته في بعض مآذبه إليه فيجوز أن يجمعوا على أحدهما ويتركوا الآخر وهم لم يخرجوا عن كل ما أجمعوا على جواز الأخذ به فكان هذا الإجماع منعقداً وحجه انتهى من سلم الوصول (وقال ابن خيران) هو ابن الحسين بن صالح ابن خيران بن الشيخ أبي علي أحد أركان المذهب كان إماماً زاهداً ورعاً تقياً متشفهاً من كبار الأئمة ببغداد وقال الشيخ أبو اسحاق عرض عليه القضاء فلم يتقبله توفى يوم الثلاثاء لثلاث عشر بقية من ذى الحجة سنة عشرين وثلثمائة من طبقات الشافعية الكبرى للسبكي في الجزء الثاني صحيفة ٢٣١ (والقفال هو محمد بن علي بن اسماعيل القفال الكبير الشافعي الإمام الجليل أحد أئمة الدهر ذو الباع الواسع في العلوم واليد الباسطة بالجلالة والعظمة الوافرة كان إماماً في التفسير إماماً في الحديث إماماً في الكلام إماماً في الأصول إماماً في الفروع إماماً في الزهد والورع إماماً في الفقه واللغة والشعر ذا كرا للعلوم محققاً لما يورده حسن التصرف فيما عنده فرد من أفراد الزمان توفى رحمه الله في آخر سنة خمس وستين وثلثمائة بشاش ومولده سنة إحدى وتسعين ومائتين انتهى من طبقات الشافعية من الجزء الثاني صحيفة ١٧٨ (يزول الخلاف) السابق بين الصحابة (وتصير المسألة إجماعاً وهو قول المعتزلة والدليل على ما قلناه وفي اختلافهم على قولين إجماع على جواز الأخذ بكل واحد من القولين وما أجمعت الصحابة على جوازه لا يجوز تحريمه بإجماع التابعين) لأن إجماع أهل العصر الثاني على أحد القولين يستلزم امتناع الأخذ بالقول الآخر وهو ممنوع لأننا لا نسلم أن التسوية تجمع عليه على الإطلاق بل هو مفيد بعدم وجود نص قاطع لأن القضية عرفية مقيدة بوصف عدم المقطوعية ألا ترى أنه لو ظهر للختلفين بعد استقرار الخلاف نص قاطع في أحد القولين ما وسعهم إلا اتباعه فلو كان هناك إجماع للزم معارضة الإجماع للنص

القاطع فلا يكون النص معمولاً به فلا قائل بذلك في مثل هذا (كما إذا أجمعوا) أي الصحابة كلهم (على تحليل شيء لم يحز تحريمه بإجماع التابعين) وفيه نظر فإن هذا قياس مع الفارق فإن هذا الإجماع قد صرح الجميع فيه بتحليل شيء فلا تجوز مخالفته وأما الإجماع على القولين فقد قال المجوزون للاتفاق على قول واحد أنه يتضمن الاتفاق على جواز الأخذ بكل أحد من القولين وهذا التسوية مشروط بعدم الاتفاق على أحد القولين فإذا وجد فلا اتفاق قبله كما تقدم ولقائل أن يقول لا نسلم أنها سوغت للجهتد الأخذ بكل واحد من القولين بل كل طائفة تقول الحق معنا والأخرى مخطئة وعلى المجتهد أن يجتهد في أحد القولين وإنما العامى له أن يستفتى كل واحد حتى لا يتخرج ويتحير فإذا اتفقوا لم يثق من نفسه فزال القول الآخر لعدم من يفتى به ومن أمثلة ذلك اتفاق التابعين على منع بيع أمهات الأولاد بعد اختلاف الصحابة في ذلك واتفاقهم على متعة الحج بعد اختلاف الصحابة في ذلك .

(فصل وأما إذا اختلفت الصحابة على قولين ثم أجمعت على أحدهما بنظرنا، فإن كان ذلك) الإجماع على أحد القولين (قبل أن يبدأ الخلاف ويستقر) بأن كان أهل الاجتهاد في مهلة النظر وتبادل الآراء ولم يستقر لهم قول (كخلاف الصحابة لأبي بكر في قتال مانعي الزكاة واجماعهم بعد ذلك) على قتالهم وكاتفاقهم على دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت عائشة رضى الله عنها بعد اختلافهم في موضع دفنه واتفاقهم على إمامة أبي بكر بعد اختلافهم في من يكون إماماً (زال الخلاف وصارت المسئلة، أجماعاً بلا خلاف) لأنه ليس لواحد منهم قبل استقرار الخلاف قول يعتقده حقيقته شرعاً ولا عرفاً بل لكل واحد منهم مجرد نظر وبحث لإصابة القول (وإن كان اجماعهم) على أحد القولين (بعد ما برد الخلاف واستقر) ولا يكون ذلك إلا بطول زمن الاختلاف والمراد بطول زمان الاختلاف أن يطول زمان المناظرة والبحث بحيث يكون قول كل على خلاف ما يقوله

الآخر بطريق المناظرة والبحث عن الدليل ثم يستقر الخلاف بينهم ويعتقد كل واحد حقيقة مذهبه (فإن قلنا إنه إذا اجتمع التابعون) على أحد القولين للصحابة (زال الخلاف أى خلاف الصحابة السابق (باجماعهم) أى التابعين (فاجماعهم أى الصحابة أنفسهم على أحد القولين بعدها برد الخلاف واستقر أولى أن يزول الخلاف وتصير المسئلة اجماعية (وان قلنا باجماع التابعين على أحد القولين للصحابة (لا يزول الخلاف) السابق بين الصحابة (بنيت) المسئلة (على) اشتراط (انقراض العصر) فى الاجماع (فان قلنا إن ذلك شرط فى صحة الاجماع جاز) لهم الرجوع عما اختلفوا فيه على قولين إلى أحدهما لعدم انقراض العصر الذى هو شرط فى صحة الاجماع و (لأن اختلافهم على قولين ليس بأكثر من اجتماعهم على القول واحد فاذا جاز لهم أن يرجعوا) عن القول الواحد الذى اتفقوا عليه (قبل انقراض العصر فرجوعهم عما اختلفوا فيه أولى وإذا قلنا إن انقراض العصر ليس بشرط لم يحز أن يجمعوا) على أحد القولين (بعد استقرار خلافهم عليهما ومضى مدة النظر لأن اختلافهم على قولين حجة لا يجوز عليها الخطأ فى تجويز الأخذ بكل واحد من القولين فلا يجوز الاجماع على ترك حجة لا يجوز عليها الخطأ) وقد علمت بما قدمناه الكلام على هذه المسئلة وان الاختلاف والاتفاق مخصوصاً بالصحابة والتابعين وأن المسئلة على وجه فعليك باعتبار ما قدمناه ونقله إلى هنا

﴿ باب القول فى اختلاف الصحابة على قولين ﴾ (واعلم أنه إذا اختلف الصحابة فى المسئلة) الواحدة (على القولين وانقرض العصر عليه لم يحز للتابعين إحداث قول ثالث) لاستلزام القول الثالث ابطال ما اجمعوا عليه ذلك لأنهم لما اختلفوا على قولين فقد أوجب كل من الفريقين الأخذ إما بقوله أو بقول الآخر وتجويز القول الثالث يرفع ذلك كله فكان باطلاً مثال ما ذكر أنهم اختلفوا فى عدة حامل توفى عنها زوجها عند البعض تعتد بأبعد الأجلين وعند البعض بوضع الحمل فالأكتفاء بالأشهر قبل وضع الحمل قول

ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في الجدم مع الإخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة حرمان الجد قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في الزوج مع الأبوين والزوجة معهما فعند البعض للام ثلثا الكل في المسئلتين وعند البعض ثلثا الباقي بعد فرض أحد الزوجين فيهما فالقول بالفصل قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ في شيء منهما وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منهما فالقول بالفصل قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في الخارج من غير السيلين فعند البعض الواجب غسل المخرج فقط وعند البعض غسل الأعضاء الأربعة فقط فشمول العدم أو الوجود قول ثالث لم يقل به أحد وأيضاً الخروج من غير السيلين ناقض عند الحنفية لا مس المرأة وعند الشافعي المس ناقض دون الخروج فشمول الوجود أو العدم قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في علة الربا فعند أئمتنا هي الكيل أو الوزن مع الجنس وعند الشافعي الطعم والجنس شرط محض وفي الذهب والفضة الثمنية وعند مالك الادخار والنقد مع الجنس فالقول بأن العلة غير ذلك لم يقل به أحد وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو أن القول الثالث استلزم ابطال ما أجمعوا عليه لم يحز إحدائه والإجاز مثال الأول صورتان الأوليان فإن الاكتفاء بالأشهر قبل الوضع منتف اجماعاً لأن الواجب إما أبعد الأجانب وإما وضع الحمل فهذا يسمى اجماعاً فما به الاشتراك وهو عدم جواز الاكتفاء بالأشهر بجمع عليه وفي الجدم مع الإخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني المسائل الباقية فإن في كل صورة منها ليس إلا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردوداً يلزم لكل مجتهد وافق مجتهداً في خلافة أن يوافقه في سائر الخلافات وهذا باطل اجماعاً فإن أبا حنيفة رحمه الله وافق ابن مسعود رضى الله عنه في أن عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل ولم يوافقه في أن المحروم بحجب حجب النقصان عنده ولم يقل أحد بأن المجموع المركب من القولين المذكورين منتف باجماع

ابن مسعود وغيره أما عنده فثبتت الثاني وأما عند غيره فلا تتفاء الأول ونظائر هذا أكثر من أن تحصى وبالجملة التفصيل المذكور أصلي كلى يفيد معرفة أحكام الجزئيات فلا يخفى على الناظر المتأمل أن القول الثالث هل يشمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان أولاً وليس على الأصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من أن القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير مفيد لأنه ادعاء باطل لأننا لا نسلم ثبوت أحد الشمولين بالاجماع في مسألة الزوج أو الزوجة مع الأبوين كيف وقد يصدق أنه لا شيء من الشمولين بمجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا أحدث التابعون قولاً ثالثاً فقال ابن سيرين رحمه الله بثبات الكل في زوج وأبوين دون زوجة وأبوين وقال تابي آخر بالعكس وكذا في البواقي مثلاً لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة أبي حنيفة رحمه الله ولا على وجوب غسل أعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي وإذا صدق أنه لا شيء ولا واحد من الظاهرين مما يجب اجماعاً فكيف يصدق أن أحدهما واجبة إجماعاً غاية ما في الأمر أنه ركبت الغلظة بحسب التعبير من الأمرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر أنه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الأفراد بخلاف مسألة العدة والجد مع الإخوة لاتفاق الفريقين على جواز الاكتفاء بالأشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجدو أما مسألة العلة في الربا فلا يخفى القول الرابع إن كان قولاً بعدم اعتبار الجنس أصلاً كان مخالفاً للاجماع وإلا فلا إذا لم يقع اتفاق الأقوال الثلاثة إلا على اعتبار الجنس وعدم القول بالفصل وإن اشتهر في المناظرات لكنه ليس بما وقع الاتفاق على قبوله وإنما يقبل حيث يصلح إلزاماً للخصم بأن يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه وهذا كما يقال في الوجوب في الحل أن الوجوب في الضمان لا يخلوا من أن يكون ثابتاً أولاً وعلى الأول يكون ثابتاً في الحل أيضاً قياسياً وعلى الثاني أيضاً يكون ثابتاً فيه ولا يلزم عدم الثبوت فيهما وهو متف اجماعاً وهذا لا يفيد

حقيقة الوجوب في الحلّى لكن يفيد إلزام الشافعي بناء على أنه لا يقول بصحة العدمين واعلم أن الضابط في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الإجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك هو أن القولين إن كانا يشتركان في أمر واحد هو حكم شرعي فأحداث القول الثالث إبطال للإجماع وأن لم يشتركا في ذلك بأن لا يكون المشترك فيها واحدا بالحقيقة أو كان واحداً لكن لا يكون حكماً شرعياً فأحداث القول الثالث لا يكون إبطال للإجماع انتهى وتام الكلام في تغيير التنقيح لابن كمال باشا (وقال بعض أهل الظاهر يجوز ذلك) أي أحداث القول الثالث وذلك لأوجه الأول أن اختلاف الأمة على قولين دليل تسويغ الاجتهاد والقول الثالث حادث عن الاجتهاد والثاني أنهم قالوا أجمعنا على أن الصحابة لو انقضى عصرهم وكانوا قد استدلوا في مسألة من المسائل بدليلين فإنه يجوز للتابعي الاستدلال بدليل ثالث فكذا القول الثالث الثالث أنهم قالوا دليل جواز أحداث قول ثالث الوقوع من غير انكار من الأمة فمن ذلك أن الصحابة اختلفوا في مسألة زوج وأبوين وزوجة وأبوين فقال ابن عباس للأم ثلث الأصل بعد فرض الزوج والزوجة وقال الباقر للأم ثلث الباقي بعد فرض الزوج والزوجة وقد أحدث التابعون قولاً ثالثاً فقال ابن سيرين يقول ابن عباس في زوج وأبوين دون الزوجة والأبوين وقال تابعي آخر بالعكس ومن ذلك أن الصحابة اختلفوا في قوله أنت على حرام على ستة أوجه فأحدث مسروق وهو من التابعين مذهباً سابعاً وهو أنه لا يتعلق به حكم والجواب عن الأول هو أن اختلافهم دليل تسويغ الخلاف ما لم يوجد إجماع كما لو اختلفوا ثم أجمعوا ولئن سلم فلمنوع مخالفة ما اتفقوا عليه من الأمر المشترك وعن الثاني بالفرق وبيانه من وجهين الأول في الاستدلال بدليل ثالث يؤكد ما صارت إليه الأمة من الحكم ولا يبطله بخلاف القول الثالث الثاني أن اتفاقهم على دليل واحد لا يمنع من دليل آخر ومع ذلك فإن اتفاقهم على حكم واحد مانع من إبداع حكم أخرى مخالف له فافترقا وعن الثالث أن مسألة الزوج والزوجة مع الأبوين فهي من قبيل ما لا يرفع

ما اتفق عليه الفريقان بل قول ابن سيرين وغيره من التابعين فيما ذهبوا إليه غير مخالف للإجماع بل هو فائل في كل صورة بمذهب ذي مذهب وبتقدير أن يكون رافعاً لما اتفق عليه الفريقان فلا يخلو إما أن يكون لم يستقر قول جميع الصحابة على القولين بل قول البعض أو قد استقر عليهما قول جميع الصحابة فإن كان الأول فليس فيه مخالفة للإجماع بل مخالفة البعض وإن كان الثاني فاما أن يكون قد خالفهم في ذلك اتفاهم على القولين أو بعد ذلك فإن كان الأول من أهل الإجماع وقد خالفهم حال اتفاهم فلا يكون خارقاً للإجماع وإن قدر إحداث قوله بعد ذلك فهو مردود غير مقبول وعدم نقل الأفكار لا يدل على عدمه في نفسه وعلى هذا يكون الجواب في مسألة أنت على حرام قال المصنف (والدليل على فساد ذلك هو أن اختلافهم على قولين إجماع على إبطال كل قول سواهما كما أن إجماعهم على قول واحد إجماع على إبطال كل قول سواهما فلما لم يحز إحداث ثان فيما أجمعوا فيه على قول واحد لم يحز إحداث ثالث فيما أجمعوا فيه على قولين) وحاصل ما استدلل به المانعون أن الاختلاف على قولين مع عدم التجاوز عنهما اتفاق على أحدهما على سبيل منع الخلو وهذا الاتفاق وإن كان اتفاقاً فهو حجة لأن مخالفته إتياع غير سبيل المؤمنين ولأنه اتفاق الأمة كالاتفاق على قول واحد اتفاقاً فكما أن الاتفاق على قول واحد حجة فكذلك هذا لعدم الفارق في دلالة الدليل على الحجية بالتفصيل في فسخ النكاح بالعيوب التي هي البرص والجذام والجنون في واحد من الزوجين كالجبوب والعنة في الزوج والرقق والقرن في الزوجة حيث قال فريق لا توجب الفسخ أصلاً وفريق آخر توجب الفسخ في الكل خلاف الإجماع لم يقل به أحد لكنه لا يرفع شيئاً مما اتفقوا عليه بل الذي يحدث القول الثالث يقول في البعض بقول البعض كأن يقول بالفسخ في الجب والعنة ولا يقول بالفسخ في باقيها عملاً بقول الآخر فيجوز إحداثه ولكن القائل بالمنع يقول إن التفصيل في الفسخ خلاف الإجماع على عدم التفصيل وما قيل يكون عدم التفصيل مجعاً عليه ممنوع

إذ عدم القول بشيء ليس قولاً بالعدم وههنا ليس قولاً بعدم التفصيل بل مسكوت عنه مدفوع بأن كلية الحكم مطلقاً بنسخ الكل أو عدم نسخه مما أجمع عليه الفريقان والتفصيل ينافيه لأنه مبطل لكلية كل الحكم وجعله مسائل متعددة لاختلاف الموضوع خروج عن محل النزاع فإن النزاع فيما إذا اتحدت المسئلة انتهى وإحقق عند الإمام وأتباعه واختاره الآمدي وابن الحاجب أن الثالث إن لم يرفع شيئاً مما أجمع عليه القائلان الأولان جاز إحداثه لأنه لا محذور فيه وإن رفعه فلا يجوز لامتناع مخالفة الإجماع قال في الفواتح إن هذا القول ليس مخالفاً لما عليه الجمهور فانهم إنما يقولون بالمنع من احداثه ثالث لكونه رافعاً ما اتفقوا عليه وهذا أيضاً يسلم ذلك وإنما ينكر في بعض الصور الجزئية رفع المتفق عليه بعدم الاشتراك في الجامع عنده وهذا شيء آخر فافهم اه وهذا مأخوذ من أدلة كل من الفريقين لأن دليل كل من الفريقين ينادى بالمنع إذا كان الثالث رافعاً للإجماع وأن النزاع إنما هو في تطبيق ذلك في بعض الصور الجزئية فالمفصل يقول إن إحداث القول الثالث إما رافع للإتفاق فيمتنع أو غير رافع فلا يمتنع كما أن القائل بجواز الاحداث مطلقاً يفيد استدلاله أنه مقيد بما إذا لم يرفع إجماعاً قبله ولذا ترك صاحب جمع الجوامع حكاية هذا القول فقال نعلم تحريم احداث ثالث والتفصيل إن خرقاه وقيل خارقان مطلقاً اه ولم يذكر القول بأنهما غير خارقين مطلقاً فقال العلامة الشربيني في تقريره بقي أن المصنف ترك من المسئلة الأولى القول بعدم التحريم مطلقاً لأن دليله يفيد أن نزاعه لفظي لا يخرج عن هذا التفصيل كما يعرفه من تأمل كلام العضد فيه فتلخص من مجموع ما قاله في الفواتح من عدم وجود خلاف بين منع الاحداث مطلقاً وبين من فصل وما قاله العلامة الشربيني نقلاً عن العضد من عدم وجود خلاف أيضاً بين من أجاز الاحداث مطلقاً وبين من فصل أن الكل متفقون على القول بالتفصيل وأن الخلاف بعد ذلك بينهم إنما هو في تطبيق المسائل الجزئية على ما اتفقوا عليه انتهى ملتقطاً من سلم الوصول

(فصل فأما إذا اختلفت الصحابة في مسألتين على قولين فقالت طائفة فيهما بالتحليل وقالت طائفة أخرى بالتحريم) هذه المسألة قريية في المعنى من التي قبلها فان التفصيل بينهما إحداث لقول ثالث ولأجل ذلك لم يقررهما الآمدى ولا ابن الحاجب بل جعلاهما مسألة واحدة وحكما عليهما بالحكم السابق ولكن الفرق بينهما أن هذه المسألة مفروضة فيما إذا كان محل الحكم متعدياً أو أما تلك ففيما إذا كان متحددا كذا في نهاية السؤل للأسنوى ولم يصرحوا بالتسوية بينهما) بأن لم ينصوا على عدم الفرق بينهما أو لم ينصوا على اتحادهما في الحكم أو في علته جاز للتابعي أن يأخذ في إحدى المسألتين بقول طائفة وفي المسألة الأخرى بقول الطائفة الأخرى فيحكم بالتحليل في إحدى المسألتين أو بالتحريم في المسألة الأخرى) ومن الناس من زعم أن هذا إحداث قول ثالث وإحداثه ممنوع مطلقاً وذلك لأن فتوى بعضهم بالتحليل فيهما وبعضهم بالتحريم فيهما إجماع على اتحاد الحكم فلا يجوز خلافه أى أن عدم التفصيل بين مسألتين لم يفصل بينهما أهل عصر يستلزم اتحاد الحكم أى أن الحكم أحدهما لا غير فيستلزم الإجماع على عدم جواز التفصيل لأنه أحداث قول ثالث والجواب أنا لا نسلم أن عدم التفصيل منهم يستلزم أن الحكم أحدهما لا غير بل يستلزم الاتفاق على جواز الأخذ بكل من شق الخلاف إلى آخر ما قدمناه وبهذا نعلم أن مبنى قول المناع على الاستلزام والقول بالتفصيل على عدم إطراد الاستلزام بل يقول أن استلزام ما ذكر المناع وإلا فلا وهذا شيء لا ينسكه المناع أبداً لأن مبناه اعتقاد وجود الاستلزام أبداً ولكن لو فرض عدم وجود الاستلزام لقال بالجواز وهذا القول هو الذي اقتصر على نقله في جمع الجوامع واستدل له الجلال وأجاب عن دليله بما قدمنا وأسمعناك ما يقتضيه انتهى سلم الوصول وقد نقلت عبارته فيما تقدم (وهذا خطأ لأنه وانقضى في كل واحدة من المسألتين فريقاً من الصحابة) ولا شك أن الشريعة في مسألة لا توجب جنم المخالفة في غيرها وإلا لوجب على من ساعد مجتهداً في حكم مسألة بدليل أن يساعده في جملة الأحكام وذلك باطل اتفاقاً كما قال

بعضهم لا يقتل مسلم بدمي ولا يصح بيع الغائب وقال آخرون يقتل ويصح
فلو قال ثالث يقتل ولا يصح أو لا يقتل ويصح لم يكن ممتنعاً (وأما إذا صرح
الفريقان بالنسوية بين المسئلتين فقال أحد الفريقين الحكم فيهما واحد وهو
التحريم وقال الفريق الآخر الحكم فيهما واحد وهو التحليل) أو صرحوا
بعدم الفرق بين المسئلتين في الحكم والعلة فيكون المجمع عليه في هذه الصورة
هو عدم الفرق بينهما في الحكم والعلة فيكون القول المفصل خارقاً لهذا
الإجماع ورافعاً أو لم ينصوا على ذلك لكن نصوا على اتحاد الجامع بينهما
كتوريث الامة والخالة فان من ورثهما جعل علة التوريث كونهما من ذوى
الأرحام ومن منحهما جعل ذلك علة المنع ولم يجز التفصيل لأن القول بالتفصيل
رفع أمر مجمع عليه أما في الصورة الأولى فظاهر وأما في الثانية فكذلك
إذ نصهم على اتحاد علة الحكم في المسئلتين جار مجرى النص على عدم التفصيل
بينهما فمن فصل بينهما فقد خالف ما اعتقدوه (وأخذ بقول فريق في أحدهما
وقول فريق في الأخرى فقال شيخنا القاضى أبو الطيب الطبرى رحمه الله)
هو طاهر بن عبدالله طاهر بن عمر الإمام الجليل أحد حملة المذهب ورفعائه
كان إماماً جليلاً بجرأ غواصاً متسع الدائرة عظيم العلم جليل القدر كبير المحل
تفرد في زمانه وعنه أخذ العراقيون بالمذهب وإذا أطلق الشيخ أبو اسحاق
وشبهه من العراقيين لفظ القاضى مطلقاً في فن الفقه فإياه يعنون كما أن إمام
الحرمين وغيره في الخراسانيين يعنون بالقاضى القاضى الحسين والأشعرية في
الأصول يعنون القاضى أبا بكر بن الطيب الباقلانى والمعتزلة يعنون عبد الجبار
الاسترابادى توفى القاضى يوم السبت ودفن يوم الأحد لعشرين خلت من
ربيع الآخر سنة خمسين وأربعمائة عن مائة وستين سنة لم يخل عقله ولا
تغير فهمه يفتى ويستدرك على الفقهاء ويقضى انتهى من طبقات الشافعية الجزء
الثالث صحيفة ١٧٦ (يحتمل أن يجوز ذلك لأنه لم يحصل الإجماع على النسوية
بينهما في حكم والأول أصح) لم يتقدم منه قول أول فيما إذا صرحوا

بالتسوية ولعل في العبارة سقطا والأصل هكذا يحتمل أن لا يجوز ذلك
ويحتمل أن يجوز ذلك لأنه لم يحصل إجماع على التسوية بينهما في حكم
والأول أصح (لأن الإجماع قد حصل من الفريقين على التصريح بالتسوية
بينهما فمن فرق بينهما فقد خالف الإجماع)

(باب القول في قول الواحد من الصحابة وترجيح بعضهم على بعض)

إذا قال بعض الصحابة قولاً ولم ينتشر ذلك في علماء الصحابة) بحيث يعلم
أنه بلغ الجميع (ولم يعرف له مخالف لم يكن ذلك إجماعاً) لعدم انتشاره فلا
واشتهاره يلحق بالإجماع السكوتي وهو ما إذا قال البعض وعلم به البعض وسكتوا
(وهل هو حجة فيه قولان قال في القديم هو حجة) مطلقاً وهو مذهب
مالك ومذهب جماعة من أئمة الحنفية منهم الإمام أبو بكر الرازي الشهير
بالخصاص والإمام أبو سعيد البردعي والإمام نضر الإسلام البزدوي وشمس
الأئمة السرخسي في واحمد رواية قال البيهقي وفي الرسالة القديمة للشافعي بعد
ذكر الصحابة وتعظيمهم قال وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل
استدرك به علم وآراؤهم لنا احمد وأولى مما رأينا ومن أدركنا بمن يرضى أو
حكى لنا عنه يبلدنا صاروا فيما لم يعلموا فيه سنة إلى أقوالهم أن اجتمعوا
أو قول بعضهم إن تفرقوا وكذا نقول ولم نخرج عن أقوالهم كلهم وإذا قال
الرجلان منهم في شيء قولين نظرت فإن كان قول أحدهما أشبه بالكتاب
والسنة أخذت به لأن معه شيئاً قوياً فإن لم يكن على واحد من القولين دلالة
بما وصفت كان قول الأئمة أبي بكر وعمر وعثمان أرجح عندنا من واحد
لو خالفهم غير إمام قال البيهقي وقال في موضع آخر فإن لم يكن على القول
دلالة من كتاب ولا سنة كان قول أبي بكر وعمر وعثمان أحب إلى من قول
غيرهم فإن اختلفوا صرنا إلى القول الذي عليه دلالة وقبلنا يخلو اختلافهم من
ذلك وإن اختلفوا بلا دلالة نظرنا إلى الأكثر فإن تكافؤوا نظرنا أحسن
أقوالهم مخرجا عندنا وإن وجدنا للبقتدين في زماننا أو قبله إجماعاً في شيء

اتبعناه فاذا نزلت نازلة لم نجد فيها واحدة من هذه الأمور فليس إلا الاجتهاد
والرأى فهذا كلام الشافعى رحمه الله (ويقدم على القياس وهو قول جماعة
من الفقهاء) قد قدمنا ذكرهم (وهو قول أبى على الجبائى) اسمه محمد بن عبد الوهاب
وتقدمت ترجمته فى أول الكتاب (وقال فى الجديد ليس بحجة وهو الصحيح)
لإجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضاً وفى جمع الجوامع وشرحه
مسئلة قول الصحابى المجتهد على صحابى غير حجة وفاقاً وكذا على غيره كالتابعى
لأن قول المجتهد ليس حجة فى نفسه قال الشيخ الإمام والد المصنف كالإمام
الرازى فى باب الأخبار من المحصول إلا فى الحكم التعبدى فقوله فيه حجة
لظهور أن مستنده فيه التوفيق من النبى صلى الله عليه وسلم كما قال الشافعى
روى عن على رضى الله عنه أنه صلى فى ليلة ست ركعات فى كل ركعة ست
سجدات ولو ثبت ذلك عن على لقلت به لأنه لا مجال للقياس فيه فالظاهر أنه
فعله توقيفاً وفى تقليد رأى الصحابى أى تقليد غيره له بناء على عدم حجة
قوله قولان المحققون كما قال إمام الحرمين على المنع لارتفاع الثقة بمذهبه
أو لم يدون بخلاف مذهب كل من الأئمة الأربعة لا لنقص اجتهاده عن
اجتهادهم وقيل قوله حجة فوق القياس حتى يقدم عليه عند التعارض وعلى
هذا فإن اختلف صحابيان فى مسئلة فكذلك دليلين قولاهما يرجح أحدهما بمرجح
وقيل قوله حجة دون القياس فيقدم القياس عليه عند التعارض وفى تخصيصه
العموم على هذا قولان الجواز كغيره من الحجج والمنع لأن الصحابة كانوا
يتركون أقوالهم إذا سمعوا العموم انتهى (وقال أصحاب أبى حنيفة إذا
خالف قول الصحابى القياس فهو توقيف) من الشارع فيكون حجة يجب
تقليده فيه (ويقدم على القياس) يلزم تحرير موضع الخلاف أولاً قال فى
الفوائى ينبغى أن يكون النزاع فى الصحابة الذين أفنوا أعمارهم فى الصحبة
وتخلقوا بأخلاقها الشريفة كالأخفاء والأزواج المطهرات والعبادة وأنس
وحذيفة ومن فى طبقتهم لا مسئلة الفتح فإن أكثرهم لم يحصل لهم معرفة
الأحكام الشرعية إلا تقليداً اه كما أن النزاع فيما لم تعم فيه البلوى أما فيما تعم

به البلوى وورد قول الصحابي مخالفاً لعمل المبطلين فلا يجوز الأخذ به اتفاقاً لأنه لا يقبل فيه السنة فلا يفيد ما هو دونها مما يقبل الشبهة بالأولى فيه ولا فيما يختلف فيه الصحابة فإنه لا يجوز الأخذ به قبل التأمل فما يوافق الرأى يؤخذ به ولا فيما يكون بحيث سكت الباقون عند علمهم به فإنه إجماع يجب اتباعه وفيما عدا ذلك وقع الخلاف انتهى إذا علمت هذا فنقول مذهب أكثر الحنفية أن قول الصحابي فيما يمكن فيه الرأى ملحق بالسنة لأمثله وخالف في ذلك أبو الحسن الكرخي من الحنفية فنفي العمل به كما نفاه الشافعي في الجديد وجماعة آخرون وأما فيما لا يدرك بالرأى فالعمل به واجب عند أصحابنا الحنفية اتفاقاً كتقدير أقل مدة الحيض بقول ابن مسعود وأنس لأنه لا بد من حجة فعلية لأن الفتوى والعمل بمنزلة حجة شرعية حرام والصحابة بريئون منه لعدالتهم فالحجة في الحقيقة عقلية أو ثقلية والأول منتف بالفرض فتبين الثاني فله حكم الرفع فمذهبه حيثئذ دليل الدليل فيكون كالإجماع وأوردوا عليه بأنه لو كان الأمر كما قلتم لوجب على الصحابي العمل به أيضاً إذ المرفوع واجب الاتباع على الصحابي وغيره ولوجب علينا أيضاً العمل بقول التابعي فيما لا يدرك بالرأى لأنه لا بد من حجة ثقلية أيضاً وأجاب الحنفية عن ذلك بأن هناك فرقاً بين الصحابة وغيرهم فإن للصحابة أن يرتاب بعضهم من بعض فيجوز أن لا يعمل بعضهم بقول بعض ولو فيما لا يدرك بالرأى أما نحن فلا نتكلم فيهم إلا بخير ولا نرتاب منهم بوجه لقيام الحجة على عدالتهم كالشمس على نصف النهار وأما التابعي فيجوز لنا الريبة فيه لعدم دلالة النص على عدالة التابعين وإنما الظن باستقرار الحال وقد يجاب أيضاً بأن اتخاذ الصحابي مذهباً فيما لا مجال للرأى يدل دلالة قاطعة أو مظنونة ظناً قوياً أنه سمع فيه شيئاً فهو قطعي عنده ثبوتاً ثم هو مشاهد للقرائن فلا يخطئ في المراد فمذهب الصحابي دليل الدليل وأما التابعي فليس هو سامعاً فالمسموع ليس مقطوع الثبوت وهو غير مشاهد للقرائن المفهمة فجاز عليه الخطأ في فهم المراد وظن ما ليس دليلاً ودلالة ذلك العدالة فيهم غير منصوصة فاضمحل

فيه ظن الدلالة على الدليل اه من سلم الوصول (وذكروا ذلك من كل وجه
 في قول ابن عباس فيمن نذر ذبح ابنه) وكان مذهب ابن عباس فيمن نذر
 ذبح ابنه إيجاب مائة من الإبل لأنها دية الآدمي فينقدها وخالفه مسروق
 وهو من كبار التابعين فأوجب شاة في النذر بذبح الآدمي وقال ليس ولده
 خيراً من اسماعيل ورجع ابن عباس عن قوله إلى قول مسروق وعند أبي
 حنيفة تجب الشاة وعند الشافعي لا تجب الشاة لأنه نذر معصية ولا نذر في
 معصية الله لكن في الروض وشرحه ولو نذر الذبح عن ولده كان قال الله عن
 أن أذبح عن ولدي لزمه الذبح عنه لأن الذبح عن الأولاد مما يتقرب به أو
 نذر تمجيل زكاة ماله كأن قال الله على أن أعجل زكاة مالي وقال الله على أن
 نذر زكاة مالي لم يجز فشاة مكانه انتهى وظاهره الموافقة لمذهب الحنفية
 (وفي قول عائشة في قصة زيد بن أرقم) روى زيد عن أم أنس قالت جاءت
 أم ولد زيد بن أرقم إلى أم المؤمنين عائشة فقالت بعت جارية من زيد بثمانمائة
 درهم إلى العطاء ثم اشتريتها قبل حلول الأجل بستائة وكنت شرطت عليه
 إن بعتها فأنا أشتريها منك فقالت عائشة بثمنا شريت أبلغي زيد بن أرقم أنه قد
 أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه إن لم يتب منه قالت فما
 نصنع قال قالت عائشة فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله
 ومن عاد فينتقم الله منه فان فساد هذا البيع بما يدرك بالرأى والقياس فإن البائع
 الأول لما اشترى بأقل من الثمن الأول قبل نقده حصل المبيع في ملك البائع الأول
 وهذا القدر الأقل سقط من ذمة المشتري الأول والزيادة عليه بقيت في ذمته
 مع خروج المبيع عن ملكه فكأن البائع الأول حصل هذا القدر الباقي بلا
 بدل فأشبهه بالرباء والرباء وشبهه كلاهما محرمان فلذا حكم بفساد هذا العقد
 لكن الحكم يطلان الحج والجهاد لا يحصل بالقياس فلا بد من سماع عائشة
 هذا الوعد من النبي صلى الله عليه وسلم فإن قلت يجوز أن يكون الوعد لما
 أنه بائع إلى أجل مجهول وهو العطاء أو لا شرطاً عليها عليه اشتراءها نفسها والشرط
 الفاسد يفسد البيع وكذا الأجل المجهول أجيب بأنه لو سلم أن يوم العطاء

كان مجهولاً إذ أن الشرط المذكور أدخل بالعقد لكنها قالت بئسما شريت واشتريت أبلغني إلى آخره فقد رتب الوعيد على شرائها وإن كان بيعها أيضاً فاسداً فقد ظهر أن شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن لا يجوز فيجب تقليد الصحابي في مثل هذا لأن مذهبه في هذا في حكم المرفوع (وغير ذلك من المسائل) كتقدير أقل الحيض بثلاثة أيام بما روى عن عمر وعلى وابن مسعود وعثمان ابن أبي العاص وأنس رضي الله عنهم كذا في جامع الأسرار وتضمنين الأجير المشترك فقد روى عن علي رضي الله عنه أنه ضامن لما ضال عنده كما هو مذهب أبي يوسف ومحمد خالفه أبو حنيفة بالرأى (والدليل على أنه) أي قول الصحابي الذي لم ينتشر ولم يعرف له مخالف (ليس بحجة أن الله سبحانه إنما اتباع سبيل جميع المؤمنين فدل على أن اتباع بعضهم لا يجب ولأنه قول عالم يجوز إقراره على الخطأ فلم يكن حجة كقول التابعي فان التابعي عند الحنفية لا يقلد في ظاهر الرواية قال الشيخ عبد الحق الدهلوي في فتح المنان في تأييد مذهب النعمان قال ابن المبارك قال أبو حنيفة ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الرأس والعين وما جاء عن أصحابه فلا أتركه فهو نص صريح في أنه يقلد الصحابة وأما ما عمله في بعض المسائل على خلاف قول الصحابي فلعله ثبت عنده معارضة قول آخر كما قيل في مسألة التضمنين أن أمير المؤمنين علياً رجع عنه بل نقل فيه حديثاً مرفوعاً وفيها تذييل التابعي لو زاحم بفتواه رأى الصحابة في عصرهم فليس مثلهم فلا يكون قوله كالمرفوع لعدم وجود المناط وهو السماع ومشاهدة القرائن ولا فضيلة الصحابة روى عن الإمام إذا اجتمعت الصحابة سلينا لهم وإذا جاء التابعون زاحمتهم وفي رواية لا أقلدكم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد اه فوضح الفرق (والدليل على أنه ليس بتوقيف أنه لو كان توقيفاً لنقل في وقت من الأوقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما لم ينقل دل على أنه ليس بتوقيف) ومنعت الملازمة إذ كم من قول حكم له بالتوقيف وجعل في حكم المرفوع خصوصاً ما لا يدرك بالرأى ولم ينقل اتصاله ورفع

هذا وأما إذا قال الصحابي قولاً وانتشر وعلم به الباقون ولم يعرف له مخالف
فهذا يكون إجماعاً سكوتياً بهذه الشروط ويكون هو الحجة لا القول وقدم
المصنف الكلام على ذلك في بحث الإجماع السكوتي وفي بحث تخصيص العموم
﴿ فصل وإذا قلنا بقوله القديم وأنه حجة قدم على القياس إذا
خالفه وتلزم التابعي العمل به ولا يجوز له مخالفته ﴾ لأن قوله ملحق بالسنة
في غير صحابي مثله وأما الصحابي فلا يلزمه تقليده (وهل يخص به العموم
فيه وجهان أحدهما يخص به لأنه إذا قدم على القياس) والقياس يخص
العموم (فتخصيص العموم) بقول الصحابي (أولى) لأنه حجة فوق القياس
مقدم على القياس عند معارضته له (والثاني أنه لا يخص لأنهم كانوا يرجعون
إلى العموم ويتركون ما كانوا عليه فدل على أنه لا يجوز التخصيص به وإذا
قلنا إنه ليس بحجة فالقياس مقدم عليه ويسوغ للتابعي مخالفته وقال الصيرفي
تقدمت ترجمته (إن كان معه قياس ضعيف كان قوله مع القياس الضعيف
أولى من قياس قوى) قال في جمع الجوامع وشرحه وقيل قوله حجة إن
انضم إليه قياس تقريب كقول عثمان رضي الله عنه في البيع بشرط البراءة
من كل عيب إن البائع يبرأ به مما لم يعلمه في الحيوان دون غيره قال الشافعي
لأنه يقتدى بالصحة والسقم أي في حالتهما وتحول طباعه وقلبا يخلو عن
عيب ظاهر أو خفي بخلاف غيره فيبرأ البائع فيه من خفي لا يعلمه بشرط
البراءة المحتاج هو إليه ليشق باستقرار العقد فهذا قياس تقريب قرب قول
عثمان المخالف لقياس التحقيق والمعنى من أنه لا يبرأ من شيء للجهل بالبراءة
منه انتهى قوله فهذا قياس الخ أي قول الشافعي المذكور وظاهر كلام الشارح
أنه سمي قياس تقريب لكونه قرب ما خالف قياس التحقيق والذي في
الحاوي خلاف ذلك وهو أنه سمي بذلك لكونه قرب الفرع من أصل فوق قربه من
أصل آخر وكلام الشافعي رحمه الله مشتمل على ذلك وبيانه أن العيب الخفي
في الحيوان متردد بين أن يلحق بالخفي في غير الحيوان وبالمعلوم في الحيوان
فيفيد البراءة على الثاني دون الأول فقيس على المعلوم في الحيوان لأنه لما

لم يخل الحيوان عنه صار بمثابة المعلوم والمعلوم يفيد البراءة فيه فكذا هذا وإنما غلب هذا الجانب مع أن إلحاقه بالمجهول في غير الحيوان أنسب كما لا يخفى نظراً إلى احتياج البائع إلى ذلك ، ليتوثق باستقرار البيع انتهى عطار (وهذا خطأ لأن قوله ليس بحجة والقياس الضعيف ليس بحجة فلا يجوز أن يترك بمجموعهما قياس هو حجة) (فصل فأما إذا اختلفوا) أى الصحابة (على قولين بنيت) مسألة الاختلاف (على القولين في أنه حجة أو ليس بحجة فإذا قلنا إنه ليس بحجة لم يكن قول بعضهم حجة على البعض الآخر ولم يجر تقليد واحد في الفريقين) لأن غيره إن كان مجتهداً لا يجوز له التقليد لاجتهاده وإلا فوظيفته التقليد (بل يجب الرجوع إلى الدليل وإذا قلنا إنه حجة فهما دليلان تمارضا فيرجح أحد القولين على الآخر بكثرة العدد فإذا كان على أحد القولين أكثر أصحابه وعلى القول الآخر الأقل قدم ماعليه الأقل لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بالسواد الأعظم) تقدم تخرج الحديث في بحث الإجماع (فإن استووا في العدد قدم بالأئمة فإن كان على أحدهما إمام وليس على الآخر قدم الذي عليه الإمام لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى) وهذا قطعة من حديث طويل أخرجه أحمد وأبوداود والترمذى وابن ماجه إلا أن في رواية أحمد وأبى داود صلى بنا وليس في رواية ابن ماجه والترمذى لفظ صلى بسند صحيح عن الرباض بن سارية قال قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فوعظنا موعظة بليغة وجلت منها القلوب وذرفت منها العيون فقليل يارسول الله وعظتنا موعظة مودع فاعهد إلينا بعهد فقال عليكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبداً حبشياً وسترون من بعدى اختلافاً شديداً فمليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ وإياكم والأموال المحدثات فإن كل بدعة ضلالة وفي رواية عنه قال وعظنا رسول الله صلى الله عليه وسلم موعظة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب فقلنا يارسول الله إن هذه لموعظة مودع فما تعهد إلينا قال قد تركتكم على

المحجة البيضاء ليلا كنهارها لا يزيع عنها إلا هالك من يعيش منكم فسيري
اختلافا كثيرا فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين
عضوا عليها بالنواجذ وعليكم بالطاعة وإن عبدا حبشيا فإنما المؤمن كالجمل
الأنف حيثما قيد انتقاد انتهى وذكر سنتهم في مقابلة سنته لأنه علم أنهم
لا يخطئون فيما يستخرجون من سنته (فإن كان على أحدهما الأكثر وعلى
الآخر الأقل إلا أن مع الأقل إماما فها سواء لأن مع أحدهما زيادة
ومع الآخر إماما متساويا وإن استويا في العدد والأئمة إلا أن في أحدهما
أحد الشيخين وفي الآخر غيرهما ففيه وجهان أحدهما أنهما سواء لقوله
صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) قال البزار هذا
الحديث لا يصح وقال البيهقي هذا الحديث مشهور المتن وأسانيده ضعيفة
ولم يثبت في هذا إسناد (والثاني أن الذي فيه أحد الشيخين أولى لقوله
صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر فخصهما بالذكر)
هذا الحديث رواه أحمد والترمذي وابن ماجه عن حذيفة قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم أنا لا أدري ما بقائي فيكم فاقتدوا باللذين من
بعدي أبي بكر وعمر ورواه أحمد والترمذي وابن ماجه بلفظ اقتدوا باللذين
من بعدي أبي بكر وعمر وزاد الحافظ أبو نصر القصار فإنهما حبل الله المحدثين
فمن تمسك بهما تمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها انتهى وإلى هنا انتهى
تحرير أصول الكتاب والسنة والإجماع ومن هنا يقع الشروع في القياس
الذي هو مضمار الفحول وميزان العقول وفي منازله تمايز الأقدار بحسب
ما نالته من تفاوت الأنظار والله المسئول في سلوك صراطه المستقيم والهداية
إلى مقصده الاسنى من فضله العظيم أنه سبحانه بيده ملكوت كل شيء وهو
تعالى ذو الفضل العظيم (الكلام في القياس) (باب حد القياس) (واعلم
أن القياس) في اللغة التقدير ومنه قست الثوب بالذراع أى قدرته بذلك
وهو مصدر قاس وقايس والنسوية ومنه قاس الفعل بالفعل أى حاذاه به
وفلان لا يقاس بفلان أى لا يساويه وبهذا المعنى يطلق على القياس المصطلح

عليه لأن الفرع يساوى الأصل في الحكم وأما تعريفه في الشرع بين العلماء فقد ذكروا فيه تعريفات منها ما ذكره المصنف بقوله (حمل فرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما) في نظر المجتهد والمعنى الجامع هو العلة والمراد بحمل الفرع على الأصل جعله مثله وتظيره في حكمه بإثبات مثل حكم المقيس عليه الذي هو الأصل بالمقيس الذي هو الفرع فالقياس فعل المجتهد جعله الشارع مظهرا للحكم فهو دليل عليه وأول ما يحصل في القياس العلة المقتضية للمساواة كالإسكار في الخمر والذبيذ فيحصل في ظنه المساواة بينهما في الحكم فالقياس هو ظن المجتهد الذي هو ثمرة المساواة أو هو نفس المساواة وهذا سبب اختلاف الأصوليين في حد المقياس فمن نظر إلى أن القياس هو ثمرة المساواة وهو ظن المجتهد أن حكم ما لا نص فيه هو مثل حكم المنصوص عليه لاتحادهما في العلة عبر عنه بفعل المجتهد فعرفه بأنه حمل فرع على أصل أو حمل معلوم على معلوم أو بأنه إثبات حكم معلوم أو بأنه تعبدية حكم معلوم ومن نظر إلى أن القياس هو أحد الأدلة التي أقامها الشارع لمعرفة الأحكام وهو موجود قبل اجتهاد المجتهد عرفه بأن مساواة فرع الأصل وعبر بقوله فرع وأصل دون موجود وشيء لجريان القياس في المعدوم والموجود والشيء عند الأشاعرة لا يطلق على المعدوم والمراد بالحكم ما يشمل الإيجابى والسلبى وفي التلويح أن حكم الفرع ثبت بالنص أو بالإجماع الوارد في الأصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه وهذا واضح اهـ وحينئذ فالقياس مظهر للحكم لا مثبت له قال ابن كمال باشا فالمراد بإثبات الحكم هذا المعنى لأنه مثبت له ابتداء لأن المثبت للحكم هو النص أو الإجماع وعلى هذا معنى ما قالوا إن القياس مظهر للحكم مثبت له والشرط أن تكون المشاركة في نفس علة الحكم لا في قدرها فإنها قد تكون في الفرع أقوى وقد تكون أضعف وقد تكون مساوية ولا بد من تقييد المعنى الجامع الذي هو العلة بكونه غير مفهوم لفظة لئلا يرد النقص بمفهوم الموافقة على القول بأن دلالة غير قياسية كما هو مذهب الحنفية وقول المحققين

من غيرهم كالشافعية وقيدنا بقولنا في نظر المجتهد ليتناول التعريف الصحيح
والفاسد لأن العلماء فريقان فريق المصوبة الذين يرون كل مجتهد مصيبا فعند
هؤلاء لا مساواة في الواقع إلا بنظر المجتهد فان كل ما يحصل بنظره فهو
واقعي وليس عندهم مساواة واقعية قد يمجدها المجتهد وقد يخطئها والرجوع من
المجتهد عن رأى إلى رأى كالنسخ عند هؤلاء فلا يكون ما أدى إليه
النظر الأول باطلا عندهم ولا ينتهى حكم النظر الأول دون تتبع الثانى
وهؤلاء لا يحتاجون إلى قيد في نظر المجتهد ولا عند المثبت كما فى المختصر
وغيره لأنه وإن كان المتبادر من قيد المساواة المساواة الواقعية لكنها
عندهم ملازمة للمساواة فى نظره وفريق المخطئة الذين يرون أن المصيب
مجتهد واحد ومن عداه على الخطأ وإن كانوا لا يؤاخذون بذلك بعد بذل
الوسع والاجتهاد فهؤلاء يقولون المساواة الواقعية قد ينالها المجتهد فيصيب
وقد لا ينالها فيخطئ فلو لم نقيد بقولنا فى نظره أو عند المثبت لخرج القياس
الفاسد الذى ليس مطابقا للواقع كما أن المتبادر من المساواة المساواة الواقعية
قلا جل أن يعم التعريف القياس الفاسد زيد قيد فى نظره أى المجتهد وخرج
بقيد الشرع القياس المنطقي فليس دليلا شرعيا عند الأصوليين لأن الأقيسة
المنطقية ليست لإثبات الأحكام بل المقصود منها بيان التلازم العقلي وهو
لا اجتهد فيه وأيضا هو بعد شروطه التى ينوها قطعى وما نحن فيه ظنى ولو
كان القياس جليا لاحتمل أن تكون خصوصية الأصل شرطاً والقياس
الشرعى ما يسميه المناطقة تمثيلا وهو عندهم لا يفيد اليقين لأنه موقف
على ثبوت عليّة الجامع وعدم كون خصوصية الأصل شرطاً وخصوصية
الفرع مانعا وتحصيل العلم بهذه الأمور صعب جداً والدليل عندهم لا بد أن
يفيد اليقين بخلاف الفقهاء فإنه يكفى عندهم الظن (وقال بعض أصحابنا) القياس
(هو الامارة على الحكم) أى العلامة على الثبوت فإنه غير مثبت بذاته
إذا ثبت حقيقة هو الله تعالى أو قال بعض الناس هو فضل القائس وقال
بعضهم هو الاجتهاد والصحيح هو الأول لأنه يطرد وينعكس) وتقدم أن

من شرط الحد الاطراد والانعكاس ألا ترى أنه يوجد بوجوده (أى الحد
(القياس) الذى هو المحدود (وبعدمه) أى الحد (ينعدم القياس) فالاطراد
معناه التلازم فى الثبوت والانعكاس معناه التلازم فى الاتفاء (فدل)
الوجود بالوجود والعدم بالعدم (على صحته) أى الحد الأول لوجود شرطه
بخلاف بقية الحدود (فأما الأمانة فلا تطرد ألا ترى أن زوال الشمس
أمانة على دخول الوقت وليس بقياس وفعل القياس أيضاً لا معنى له لأنه
لو كان ذلك صحيحاً لوجب أن يكون كل فعل يفعله القائس من الشيء
والعقود قياساً وهذا لا يقوله أحد فبطل تحديده بذلك وأما الاجتهاد فهو
أعم من القياس لأن الاجتهاد بذل المجهود فى طلب الحكم وذلك يدخل
فيه حمل المطلق على المقيد وترتيب العام على الخاص وجميع الوجوه التى
يطلب منها الحكم وشيء من ذلك ليس بقياس (والتعريف بالأعم يدخل
فيه ما ليس من أفراد المحدود فلا يكون التعريف مانعاً من دخول غير المصرف
فيه (فلا معنى لتحديد القياس به)

﴿ باب إثبات القياس وما جعل فيه حجة ﴾ (وجملته) أى جملة الكلام
فيه (أن القياس حجة فى إثبات الأحكام العقلية وطريق من طريقها وذلك
مثل حدوث العالم وإثبات الصانع) وإلى هذا ذهب أكثر المتكلمين إذا تحقق
فيها جامع عقلى إما بالعلة أو الحد أو الشرط والدليل قال فى المحصول منه
نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد بجامع من الأربعة فالجمع بالعلة وهو
أقوى الوجوه كقول أصحابنا العالمية فى الشاهد يعنى المخلوقات معاملة بالعلم
فكذا فى الغائب سبحانه وتعالى وأما الجمع بالحد فكقولنا حد العالم شاهداً
من له العلم فكذلك فى الغائب وأما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص
والاقتان يدلان على الإرادة والعلم شاهد فكذا فى الغائب وأما الجمع بالشرط
فكقولنا شرط العلم والإرادة وجود الحياة فكذلك فى الغائب اهـ وكقول
المعتزلة شرط صحة كون الشيء مرئياً فى الشاهد أن يكون مقابلاً أو فى حكم
المقابل فكذا فى الغائب والعالمية هى الكون عالماً علة اشتقاق صفة وهى العلم

فلا يتصف بالعالمية إلا من قام به العلم وهذا المقدار الذى يثبت بالقياس
وأما ما عدا ذلك وهو اتحاد حقيقة العلم فى الغائب مع مخالفة حقيقة الغائب
للشاهد فلا يثبت بالقياس قال العلامة السبكي وهذا المثال غير مطابق لأن
هذا الجمع بالمعول لا بالعلة فانه جمع فيه بين الشاهد والغائب بالكون علما
وهو مدلول العلم لا علة انتهت من نهاية السؤل قوله والتخصيص والاتقان
إلى آخره وأى ترجيح الفاعل على أحد المتساويين على الآخر فى الشاهد يدل
على أن له إرادة واختياراً يرجح بها أحد الأمرين المتساويين على الآخر
واتقان الصانع فى الشاهد صنعة وجعلها على وفق ما تقتضيه الحكمة والمصلحة
يدل على أن له علماً محيطاً بما صنع بحيث لا يخفى عليه شيء من الصنع
والمصنوع فكذا تخصيص الله كل واحد من الكائنات ببعض ما يجوز
عليه دون الآخر واتقانه لها ولصنعها واشتمال كل ذرة منها على حكم لا تعد
ولا تحصى فضلاً عما خفى على الخلق منها كل ذلك يدل على أنه فاعل مختار
بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء (ومن الناس
من أنكر ذلك أى كون القياس حجة فى الأحكام العقلية قال فى التحرير
لابن الهمام ولا فى العقلیات خلافاً لأكثر المتكلمين قال فى التقرير عليه فإنهم
جوزوا فيها إذا تحقق جامع عقلى إما بالعلة والحد أو الشرط أو الدليل وفى
الحصول ومنه نوع يسمى إلحاق الغائب بالشاهد الخ ثم قال وإنما لم يجر
عند الجمهور لعدم إمكان اثبات المناط فلو أثبت حرارة حلو قياساً على العسل
لأثبتت علة الخلاوة للحرارة إلا إذا استقرى فتثبت فيه به لا بالقياس فلا
أصل ولا فرع اه ومن ذلك تعلم أن مذهب الجمهور عدم جريان القياس
فى العقلیات ثم قال وعنه اشترط عدم شمول دليل حكم الأصل للفرع وبهذا
بطل قياسهم أى المتكلمين الغائب على الشاهد فى أنه عالم بعلم مع خش العبارة
أى حيث أطلقوا الغائب عليه وأنى لهم هذا الإطلاق وإنما بطل قياسهم لأن
ثبوت العالم بالعلم فى حق الله وحق من سواه اللفظ لغة وهو أن العالم من

قام به العلم كما أن ثبوت العالمية بالعلم فيهما باللفظ لغة لا بالقياس فكان دليل حكم الأصل شاملا للفرع انتهى من سلم الوصول (والدليل على فساد قوله إن إثبات هذه الاحكام لا يخلو إما أن يكون بالضرورة أو بالاستدلال لا يجوز أن يكون بالضرورة لانه لو كان كذلك لم يختلف فيه العقلاء فثبت أن إثباتها بالقياس والاستدلال بالشاهد على الغائب) والخطأ من العقل مأسون إذا كان الزنجر بشروطه المؤدية إلى المطلوب

﴿فصل﴾ وكذلك هو حجة في الشرعيات وطريق لمعرفة الاحكام ودليل من أدلتها من جهة الشرع) والعمل به في الشرعيات جائز عقلا وواجب شرعا وبه قال السلف وجمهور الخلف وليس العمل به واجبا عقلا كما قال القفال والدقاق وأبو الحسين البصري المعتزلى ولا تمنع عقلا ما عليه بعض الشيعة وبعض المعتزلة ومنهم النظام استدلال الجمهور بأنه لو كان متمعاً عقلا للزم من وقوعه محال ولا يلزم من ذلك أصلا ضرورة كيف والاعتبار بالأمثال من قضية العقل وهو يحكم أن المتماثلات حكمها واحد وانكار هذا مكابرة وهذا الدليل إنما يبطل قول من يقول بالإستحالة وأما قول الدقاق والقفال وأبي الحسين فسيأتى إبطاله في كلام المصنف وقال أبو بكر الدقاق (

(هو طريق من طرقها) أى الاحكام الشرعية (يجب العمل بها من جهة الشرع والعقل) وكذا قال القفال وأبو الحسن البصري واستدلوا على ذلك بأنه لو لم يكن التعبد بالقياس واجبا لخلا أكثر الوقائع عن الأحكام والتالى باطل فالمقدم نفسه وبيان الملازمة أن النصوص لا تنفى بجميع الأحكام لتناهيها وعدم تناهى الاحكام فقضى العقل بوجوب التعبد به تحرزاً عن خلو الأحكام الشرعية واجيب بأننا لا نسلم بطلان التالى بل يجوز العمل بالإباحة الأصلية ونحوها ولو سلمنا بطلان التالى فلا نسلم الملازمة لجواز التنصيص على حكم كل واقعة بالعمومات فلا خلو لأكثر الوقائع عن الأحكام فإن قيل لم توجد العمومات كذلك قلنا لم يبق الوجوب العقلى لانه يكفي في رفعه احتمال وجودها فإن قيل

اختلاف المجتهدين رحمة فلو وجدت العمومات وعمت الأحكام كل واقعة لم يوجد اختلاف المجتهدين فتذهب هذه الرحمة الكثيرة قلنا الاختلاف بين المجتهدين لا ينحصر في القياس لجواز الاجتهاد في غيره من الظواهر والخفي والمتشابه فتختلف آراء المجتهدين ، في فهم معانيها وأخذ الحكم الشرعي منها وتوجد الرحمة الكثيرة باختلاف المجتهدين (وذهب النظام والشيعة) الشيعة منقسمة إلى زيدية وإمامية فالزيدية قائلون بالقياس وأنه حجة والإمامية لا يقولون به (وبعض المعتزلة البغداديين) كجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومحمد بن عبد الله الإسكافي وهؤلاء المعتزلة أئمة في الاعتزال وإنما قال بعضهم لأنه قد خالفهم في ذلك أبو الهذيل وقد قمع النظام وأتباعه ورد عليهم ومبشر بن المعتمر شيخ البغداديين من أشد الناس نصرة للقياس واجتهاد الرأي في الأحكام وكان هو وأبو الهذيل ينطقان في ذلك بلسان واحد قال أبو عمر بن عبد البر مبشر بن المعتمر وأبو الهذيل من رؤساء المعتزلة وأهل الكلام (إلى أنه ليس بطريق للأحكام الشرعية ولا يجوز ورود التعبد به من جهة العقل) وذلك لأن حاصل القياس تماثل المتماثلات بين الأحكام والشارع لم يعتبر الأحكام كذلك فلا يكون القياس معتبرا عنده تعالى ووجه عدم اعتبار الأحكام كذلك أنه ثبت الفرق بين المتماثلات فإنه فرق بين الأزمئة في الشرف كليلة القدر وليلة الإسراء وليلة الجمعة ويومها وشهر رمضان والأشهر الحرم وكذلك بين الأمكنة كمكة والمدينة والمسجد الأقصى مع الاستواء في الحقيقة و الفرق بين الصلوات في القصر فرخص في القصر في الرباعية دون الثنائية والثلاثية وجمع بين الماء والتراب في استباحة الصلاة بهما مع أن الماء ينظف والتراب بضده وجعل الحرة الشوهاء تحصن ويحرم النظر إليها دون الجارية الحسنة التي يميل إليها الطبع وقطع سارق القليل ما لم ينقص عن نصاب السرقة دون غاصب الكثير مع أن غاصب الكثير أبلغ في الفحش لأنه يأخذ المال على قلبه والسارق يأخذه سرا على تخوف وأعظم في الأذى لكثيرته وجلد في القذف بالزنا دون الكفر

مع كونه أبلغ وشرط فيه شهادة أربعة واكتفى في الشهادة على القتل والكفر
بأثنين وأوجب الفصل من المني دون البول مع كونهما نجسين خارجين من
سيل واحد وثبت الجمع بين المختلفات كالتسوية بين العقل عمداً أو خطأ في
الإجرام مع أن العمد جناية كاملة دون الخطأ كالزنا والردة كلاهما يوجب
القتل مع كون الثاني أكبر كبيرة من الأول والقياس كان يقضى بالعكس
بأن يثبت الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات والجواب أن القياس
إنما يجوز حيث عرف أن الحكم في الأصل معلل بعلّة موجودة في الفرع
وامتناع القياس في صور معدودة لا يقتضى امتناعه من أصله ولا تسلم أن
المتماثلات متماثلات من كل وجه ولا المختلفات مختلفات من كل وجه بل
يجوز اختلاف المتماثلات في مناط الحكم واتفاق المختلفات فيه فيجوز
الفرق لفارق فلا مماثلة باعتبار ذلك الفارق ويجوز الجمع بجامع بين المختلفات
فلا مخالفة بالنظر إلى هذا الجامع فليس المماثلة مطلقاً ولا المخالفة مطلقاً وما
ذكر من الصور وكذلك ما يناسبها لها معان يعلمها الشارع لا اطلاع لنا عليها
وحكم خفية لا ندرکها على أن الصور المذكورة قد ذكرت معانيها وقوله
والشارع لم يعتبر الأحكام كذب وافتراء واستدلوا أيضاً على امتناعه عقلاً
بأن القياس طريق غير مأمون من الخطأ والعقل يمنع من سلوك طريق
غير مأمون من الخطأ فالقياس ممنوع عقلاً قلنا منع العقل مطلقاً ممنوع
بل إذا كان الصواب راجحاً لا يمنع العقل فإن المظان الأكثرية النافعة
لا تترك بالاحتمالات الأقلية النادرة والقياس لما كان الصواب فيه راجحاً
ينبغي أن لا يترك وكيف يترك راجح الصواب وأكثر تصرفات العقلاء
لفوائد غير متيقنة بالاستقراء ثم هذا الدليل منقوض أيضاً بظواهر
النصوص فإنه طريق غير مأمون لوجود الاحتمال فلا تتبع وهذا باطل
لعدم اعتبار الاحتمال العقلي الذي لا يقوم عليه دليل اهـ (وقال داود)
وابنه محمد (وأهل الظاهر) والقاشاني والنهرواني (يجوز أن يرد التعبد به
من جهة العقل) فإن الشارع لو قال تعبدتكم بالقياس فهما غاب على ظنونكم

أن الحكم تعلق بعلّة في صورة وأنها متحققة في صورة أخرى فيقيسونها عليها لا يلزم منه استحالة (إلا أن الشرع ورد بحظره والمنع منه) في هذا النقل نظراً فقد قال أبو محمد بن حزم والآمدی أن داود يقول بالقياس إذا كانت العلة منصوطة كذهب القاشاني والنهرواني قال ابن حزم أما نحن فلا نقول بشيء من القياس اه وفي جمع الجوامع وشرحه ومنع داود غير الجلي منه بخلاف الصادق بقياس الأولى والمساوى كما يعلم مما سيأتى واقتصر في شرح المختصر على أنه لا ينكر قياس الأولى وهو ما يكون ثبوت الحكم فيه في الفرع أولى منه في الأصل انتهى واستدل من قال بحظره والمنع منه بالكتاب والسنة والإجماع أما الكتاب فأيات منها قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله﴾ والقول بالقياس تقدم بين يدي الله ورسوله إذ هو قول بخير الكتاب والسنة ومنها قوله تعالى ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ وقوله تعالى ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ أى لا تتبع ما لا تعلم فهى نهى عما ليس بعلم ومن جملة الظن والقياس يفيد الظن والظن منهى عنه في قوله تعالى ﴿إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً﴾ وقوله تعالى ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ وقوله ﴿تينا لكل شيء﴾ فدلّت الآيتان على أن الكتاب كاف في جميع الأحكام وأن النصوص استوعبت الأحكام وأحاطت بها واستغنت عن القياس فلو كان القياس حجة لما كفى وقال تعالى ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا﴾ والقياس يؤدى إلى الخلاف والمنازعة وقال تعالى ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ فالآية دلت على أن ما من عند الله لا يوجد فيه الاختلاف وينعكس عكس النقيض إلى أن ما يوجد فيه اختلاف ليس من عنده أو يدل على أن ما يوجد فيه اختلاف يكون من عند غير الله والقياس يفضى إلى الاختلاف لاختلاف الأصول والأنظار فيكون مردوداً وأما السنة فقد وردت آثار كثيرة في ذم الرأى فروى عن أبى بكر رضوان الله تعالى عليه أنه قال أى سماء تظلى وأى أرض تقلنى إذا قلت في كتاب الله برأى وعن

عمر رضى الله عنه إياكم وأصحاب الرأى فانهم أعداء الدين وعن على رضى الله عنه أنه لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من أعلاه وعن مالك بن عوف الأشجعي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ستفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة أعظمها على أمتى فتنة قوم يقيسون الدين برأيهم يحرمون ما أحل الله ويحلون ما حرم الله وعن ابن سيرين قال أول من قاس إبليس وإنما عبت الشمس والقمر بالمقاييس وعن مسروق قال إني أخاف أقيس فتزل قدمى وعن الشجعي قال إياكم والقياس فإنكم إن أخذتم به أحللتهم الحرام وحرمتهم الحلال وقال الشجعي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تهلك أمتى حتى تقع فى المقاييس فاذا وقعت فى المقاييس فقد هلكت إلى غير ذلك من آثار كثيرة وقد خرج تلك الآثار ابن عبد البر مع بيان العلم موارد تلك فى جماع بيان والخطيب البخادى فى الفقيه والتفقه وأما الإجماع على بطلان القياس فقد نقل عن بعض الصحابة ذم الرأى من غير تكبر فكان إجماعاً والجواب عن الآية الأولى أنا لا نسلم أن العمل بالقياس تقديم بين يدى الله ورسوله لأنه ثبت بالكتاب والسنة والاجماع كما سيذكر وعن الثانية والثالثة والرابعة أولاً بأن هذا حجة عليكم فإن القول ببطلان القياس ليس معلوماً عندكم بل مظلون ضرورة أنه لا قاطع على فساد وثانياً بأنه يجب تخصيصه بالأصول دون الفروع لأن المعلوم ورود الشرع بمتابعة الظن كما فى ظاهر الكتاب وخبر الواحد والموم ورجوب العمل بشهادة الشهود وحكم القاضى وفتوى المفتى واجتهاد المجتهد فى الماء والتراب والقبلة ووقت الصلاة وهلال رمضان وقيم المتلفات وغلبة السلامة فى ركوب البحر وقول المقدر فى أرش الجنائيات والنفقات وجزاء الصيد وصدق الخالف فى مجلس الحكم كل ذلك مظلون ويرفع به النص فى الأصل وعن الآية الخامسة والسادسة بأنه عام مخصوص لعدم اشتغال الكتاب على جميع الجزئيات وأيضاً الكتاب تبيان لكل شيء لا بالفظه فقط وضعا بل تارة وتارة بمضاه جلياً أو خفياً فيتناول القياس وربما يقال التبيان بالمعنى والبيان باللفظ وفى ذلك تعظيمه

شأن نظمه ومعناه للعمل به أصلاً وفرعاً واعلم أن دلالة النصوص نوعان
حقيقية وإضافية فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته وعليه المحيط وهذه
الدلالة لا تختلف ولا نقض فيها ولا غموض والنصوص باعتبارها محيطة
بأحكام الحوادث كلها بدون حاجة إلى رأى أو قياس لأن الله تعالى ورسوله
لم يحلأ أحداً على شئ من ذلك والجمهور لا يخالفون في استيعاب النصوص
وإحاطتها بأحكام الحوادث باعتبار الدلالة الذاتية الحقيقية والإضافية تابعة
لفهم السامع وإدراكه وجوده فكره وقريحته وصفاء ذهنه ومعرفة بالالفاظ
ومراتبها وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك
ومبلغ علمهم به فقد تخفى دلالة النص على العالم أولاً لا تبلغه فيعدل إلى القياس
لأنه في هذه الحالة بمثابة فاقده النص فيسوغ له القياس أو يجب ثم بعد ذلك قد
يظهر موافقاً للنص فيكون قياساً صحيحاً والقياس الصحيح حق مطابق للنصوص
فيها دليلان بالكتاب والميزان وقد يظهر مخالفاً فيكون فاسداً وفي نفس الأمر
لا بد من موافقة أو مخالفة ولكن عند المجتهد المتولى أمر القياس قد تخفى موافقته
أو مخالفته والدلالة الإضافية لا استيعاب للنصوص معها والتكليف ليس باعتبار
الدلالة الأولى وإنما هو باعتبار الدلالة الثانية فهو منوط بها والنص لا يستقيم
دلالته باعتبار إفهام السامعين إلا بالرأى والرأى لا يستقيم إلا بالنص فلا استيعاب
الإضافي الذي يختلف باختلاف القصور لا بد أن يكون مصحوباً بالقياس
في كل عصر متمم لبيان الكتاب والسنة كتتميم بيان السنة لبيان الكتاب
وغايته أن الحاجة إلى القياس في العصور الأولى أقل من الحاجة إليه فيما
بعدها وذلك لاخير فيه فإن الرأى والقياس ضرب من البيان كما علبت وبضمه
إلى النصوص تستوعب سائر الأحكام فإن ما بينه الله ورسوله بلفظ الكتاب
والسنة حسبما وصل إليه افهام الناظرين فيهما فقد تبين حكمه بالنصوص
وما سكت عنه كذلك فقد بين الله ورسوله أن حكمه حكم ما تكلم يرشد إليه
قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الأبصار وقوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا
الرسول وأولى الأمر منكم وحديث معاذ ونحوه وذلك هو القياس وبتقرير
الموضوع على الوجه يتبين أنه لا منافاة بين قولهم إن القياس لا يعمل به إلا

عند فقد النص وبين قولهم إن النص موجود دائماً لأن المراد بفقدان النص فقد ما دل على حكم الفرع لفظاً باعتبار فهم السامع ومبلغ علمه وهذا لا ينافي وجوده في ذاته كما أنه لا منافاة بين القول بثبوت القياس وحجته وبين القول باستيعاب النصوص استيعاباً حقيقياً منظوراً فيه للدلالة الذاتية وإن ما دل عليه القياس الصحيح دائماً مدلول للنص في ذاته انتهى بتصرف والتقاط من بلوغ السؤل من قول واعلم وأما قوله تعالى ولا تنازعوا الآية فهذه الآية إنما وردت في مصالح الحروب لقرينة فتفشلوا وتذهب ربحكم أو أنها محمولة على النزاع فيما يتعين فيه الحق لمسائل الأصول وأما التنازع فيما عدا ذلك فجائز لما ورد في الأثر اختلاف أمتي رحمة والاختلاف حاصل من زمن الصحابة والتابعين وأما الآثار المذكورة فالجواب عنها المعارضة بمثلها إجماعاً وسنة كما سيبين فإن الرأي قسمان مذموم وممدوح فالمذموم هو الرأي عن هوى والممدوح هو استنباط حكم النازلة من النص على طريقة الفقهاء والتابعين وتابعيهم برد النظر إلى نظيره في الكتاب والسنة فوجب الجمع بين الدليالين بأن يحمل الذم على القياس الفاسد وهو قياس مالم يكن مشروعاً وهو القياس في نصب الشرائع والقياس الذي يقصد به رد المنصوص كقياس إبليس بدليل قوله يجرمون ما أحل الله ويحلون ما حرم الله أو بمجرد اعتبار الصورة كأصحاب الطرد وما نحن فيه يقصد به إظهار ما قد كان أو إظهار الحق أو الإلحاق بصورة ومعنى كما أمر بإظهار قيمة العبد في قوله تعالى يحكم به ذوا عدل فأنكاره عليه الصلاة والسلام بناء على جهلهم وتعصبهم وأما قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً فالمراد به التناقض واختلال النظم المخل بالبلاغة التي بها التحدى لا الاختلاف في الأحكام للقطع بوقوعه وأما الإجماع فأنما وقع على بطلان الرأي المذموم بدليل ورود الرأي الحمود عنهم (والدليل على أنه لا يجب العمل به من جهة العقل كما قال الدقاق وأبو الحسين البصري أن تعليق تحريم التفاضل على الكيل والطعم في العقل ليس بأولى من تعليق التحليل عليهما ولذا يجوز أن يرد

« م ٤١ - نزعة المشناق »

الشرع بكل واحد من الحكمين بدلا عن الآخر وإذا استوى الأمران في التحريم بطل أن يكون العقل موجبا لذلك وأما الدليل على جواز ورود التعبد به من جهة العقل هو أنه إذا جاز أن يحكم في الشيء لعلته منصوص عليها جاز أن يحكم فيه بهلة غير منصوص وينصب عليها دليلا يتوصل به اليها ألا ترى أنه لما جاز أن يؤمر من عين الكعبة بالتوجه إليها جاز أن يؤمر من غاب عنها أن يتوصل بالدليل اليها وأما الدليل على ورود الشرع به ووجوب العمل به فاجماع الصحابة (قال ابن عقيل الحنبلي وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله وهو قطعي وقال الصفي الهندي والرازي دليل الإجماع هو المعول عليه عند جمهور الأصوليين وقال ابن دقيق العيد عندي أن المعتمد اشتهار العمل بالقياس في أقطار الأرض شرقا وغربا قرنا بعد قرن عند جمهور الأمة إلا عند شذوذ قال وهذا أقوى الأدلة (وروى أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله عز وجل ثم في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان لم يجد جمع رؤساء الناس فاستشارهم فاذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به وكتب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رحمه الله في الكتاب الذي اتفق الناس على صحته الفهم الفهم فيما أولى اليك مما ليس في قرآن ولا سنة ثم قسم الأمور عند ذلك) واعرف الأمثال ثم أعمد فيما ترى إلى أحبا إلى الله وأشبهها بالحق قال ابن القيم هذا أحدا ما اعتمد عليه القياسيون في الشريعة وقالوا هذا كتاب عمر إلى أبي موسى ولم ينكره أحد من الصحابة بل كانوا متفقين على القول بالقياس وهو أحد أصول الشريعة ولا يستغنى عنه فقيه وقد أرشد إليه عباده في غير موضع من كتابه فقاس النشادة الثانية على النشادة الأولى في الأماكن وجعل النشادة الأولى أصلا والثانية فرعا عليها وقاس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها بالنبات وقاس الخلق الجديد الذي أنكره أعداؤه على خلق السموات والأرض وجعله من قياس الأولى كما جعل قياس النشادة الثانية على الأولى

وقاس الحياة بعد الموت على اليقظة بعد النوم وضرب الامثال وصرفها في
الانواع المختلفة وكلها أقيسة عقلية نبه بها عباده على أن حكم الشيء حكم مثله
فإن الامثال كلها قياسات يعلم منها حكم الممثل من الممثل به وقد اشتمل القرآن
على بضعة وأربعين مثلاً تتضمن تنبيه الشيء بنظيره والنسوية بينهما في الحكم
وقال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها إلا الصالحون فالقياس
في ضرب الامثال من خاصة العقل وقد ركز الله في نظر الناس وعقولهم
التسوية بين المتماثلين وانكار التفريق بينهما والفرق بين المختلفين وانكار
الجمع بينهما قالوا ومدار الاستدلال جميعه على التسوية بين المتماثلين والفرق
بين المختلفين فانه ما استدلال بمعين على معين أو بمعين على عام أو بعام على عام
فهذه الاربعة هي مجامع ضروب الاستدلال وتام الكلام فيه (وقال) سيدنا
عمر رضى الله عنه (لعثمان رضى الله عنه) إني رأيت في الجند رأياً فاتبعوني
فقال له عثمان إن تتبع رأيك فرأيك رشيد وإن تتبع رأي من قبلك (يعنى
يعنى أبا بكر) فنعم ذا الرأي كان) أخرج الحاكم عن زيد بن ثابت أن عمر
لما استشارهم في ميراث الجد والاخوة قال زيد كان رأينا أن الإخوة أولى
بالميراث من الجد وكان عمر يرى يومئذ أن الجد أولى من الإخوة فخاورته
وضربت له مثلاً وضرب له على وابن عباس مثلاً ومن يومئذ ضربانه على نحو
تصريف زيد روى الحاكم والبيهقي عن ابن عباس قال أول من أعال الفرائض
عمر تدافعت عليه وركب بعضها بعضاً قال والله لأدري أيكم قدم الله ولا أيكم
أخر الله وما أجد في هذا المال شيئاً أحسن من أن أقسمه عليكم بالخصص ثم
قال ابن عباس وأيم الله لأقدم من قدمه الله وأؤخر من أخره الله ما عالت فريضة
قط قيل له وأيهما قدم الله فقال كل فريضة لم يهبطها الله من فريضته إلا إلى
فريضة هي ما قدم الله وكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن إلا ما بقى فهي
التي أخر الله تعالى فالذى قدم الله كالزوجة والام والذى أخر كالأخوات
والبنات فاذا اجتمع من أخر الله ومن قدم بدى بمن قدم فأعطى حقه كاملاً
فإن بقى شيء كان له وإن لم يبق شيء فلا شيء له وروى ابن جرير بسند

متصل عن ابن عباس أنه دخل على عثمان رضى الله عنه فقال لم صار الأخوان يحجبان أمهم من الثلث إلى السدس وإنما قال الله تعالى فان كان له إخوة والأخوان فى لسان قومك ليسا بإخوة فقال عثمان رضى الله عنه هل أستطيع نقض أمر كافى قبل وتوارثه ومضى فى الأمصار فدل هذا على اجتهد الصحابة فى جعلهم الأخوين يحجبان الأم للسدس مع مخالفته لظاهر الأدلة ولم يعارضه عثمان إلا بأنه فعل الصحابة ولا يمكنه مخالفته ولم يأت به نص آخر ومع ذلك انقطع ابن عباس ولم يمكنه أن يقول له تلزم أو تجوز مخالفتهم لمصادمتهم لظاهر الآية (وقال على كرم الله وجهه كان رأى ورأى أمير المؤمنين عمر رضى الله أن لاتباع أمهات الاولاد رضى أرى الآن يعين فقال له عبيدة السلماني رأى ذوى عدل أحب إلينا من رأيك وحدك وفى بعض الروايات من رأى عدل واحد فدل على جواز العمل بالقياس) وفى نسخة على وجوب العمل بالقياس وفى أخرى على العمل بالقياس وبالجملة فالصحابه رضوان الله تعالى عليهم مثلوا الوقائع بنظائرها وشبهوها بأمثالهم وردوا بعضها إلى بعض فى أحكامها وفتحوا للعلماء باب الاجتهاد ونهجوا لهم طريقه .

﴿فصل يثبت بالقياس جميع الاحكام الشرعية جملها وتفصيلها وحدودها وكفارتها﴾ والرخص والشروط والاسباب والموانع إلا ما كان طريقة العادة والخلقة كأقل الحيض وأكثره وما طريقه الرواية والسمع كدخول مكة صلحاً أو عنوة فهذا لا مجال للقياس فيه اعلم أنه لا خلاف فى أنه لا تثبت العلل وأوصافها كعلية الخسية فى ربا النساء وصفة الصوم فى نصاب الزكاة ولا الشروط وأوصافها كاشتراط الشهود فى النكاح وذكرتهم مثلاً والاحكام وأوصافها كجواز البتراء ووجوب الوتر ابتداء من غير نص مقيس عليه فان هذا بصب للشرع بالرأى من غير حجة شرعية بل إنما أمر القياس تعديّة حكم أصل إلى مسكوت بجامع ثم اختلفوا هل تصح هذه التعديّة فى العلل والشروط والاسباب بأن توجد علة أو سبب أو شرط لحكم لاجل مناط فيقاس ما يوجد فيه المناط عليها ويحكم بعليتها وسببيتها وشرطيتها فكثير من

الحنفية ومنهم الإمام نخر الإسلام قالوا نعم يجوز وكثير قالوا لا يجوز واختاره
ابن الحاجب قال في الكشف وعليه عامة أصحابنا فيما أظن والذي يدل على أن
هذا الخبر الهمام أعنى نخر الإسلام على الجواز قوله بعد إبانة أن هذه لا تثبت
بالقياس وإنما أنكرنا هذه الجملة إذا لم يوجد له في الشريعة أصل يصح تعليله فاما
إذا وجد فلا بأس به اهـ مثال المسئلة أن يقال الزنا سبب لايجاب الحد لعله
كذا فكذلك اللواط بالقياس عليه إستدل المانعون بأنه إن استقل الجامع
فهو العلة إن كان ظاهراً مضبوطاً والا فظنته وكل من الاصل والفرع من
أفراده وكذا الكلام في الشرط واستدل المجوزون بأن العلية والشرطية
أحكام من أحكام الله تعالى كالوجوب والندب وغير ذلك فتخصيص القياس
ببعض الاحكام دون بعض تحكم كيف والامر بالاعتبار وكذا عمل الصحابة
غير مختص بصورة دون صورة أما تذكر قول أمير المؤمنين على لا مير
لمؤمنين عمر كيف قاس سببية الشرب على سببية القذف وكيف قاسوا أنت
حرام على أنت طالق بأن ثم لو تدبرت الفقه علمت أن مشايخ الحنفية
لا يبالون بالقياس في الاسباب والشروط ثم إن بعضهم جعلوا الخلاف
لفظياً بأن المجوز إنما يجوز إثبات سببية شيء لحكم بالقياس على ما هو سبب
لذلك الحكم والمانع إنما يمنع قياس سببية شيء لحكم على سببية آخر لحكم
ولم يوجد لهذا التحل أثر في كلماتهم وبعضهم قالوا الخلاف إنما هو في
المستنبطة دون المنصوصة قال العلامة الشربيني في تقريره على جمع الجوامع
إن المانع نظر الى أن كونهما سبيين أو شرطيين أو مانعين يقتضى أن تكون
الحكمة في كل المرتب عليها الحكم غير مافي الآخر اذ لو كانت واحدة في
السبيين مثلاً لكان مناط الحكم شيئاً واحداً وهي تلك الحكمة وحينئذ لا تعدد
في السبب ولا في الحكم ويقاس عليه الشرط والمانع والمجوز لم يقصد الا
ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع وهذا يعود الى ما ذكر من اتحاد
الحكم والسبب في الحقيقة النزاع لفظي اذ الشروط والاسباب والموانع
المختلفة الحكم لا يجري فيها القياس إتفاقاً لعل هذا الفصل أى في كلام جمع

الجوامع بين هذا وبين ما تقدم عن أبي حنيفة أى فى خلافه فى جواز إثبات الحدود والكفارات بالقياس لانه خلاف حقيق ، وحينئذ اتفق المانع من القياس الذى هو المدعى وأما أنه لا حاجة حينئذ للقياس فيها لانه حيث كان المقصود من إثبات الاسباب والشروط والموانع هى الاحكام المرتبة عليها والاحكام الحقيقية إنما تترتب على المعنى المشترك بينها فلا حاجة إلى قياس أحد السببين أو الشرطين أو المانعين على الآخر بل يكون فى مثال السببين مثلاً القياس فى وجوب الحد فى اللواط على وجوبه فى الزنا بجامع الوصف المشترك وهو إيلاج فرج فى فرج محرم فهذا لا يضر فى المقصود انتهى وبهذا تعلم أن الخلاف بين الحنفية والشافعية فى هذه الثلاثة لفظى بخلاف الحدود والكفارات انتهى (وقال أبو هاشم لا يثبت بالقياس إلا تفصيل ماورد بالنص عليه وأما إثبات جمل لم يرد بها النص فلا يجوز بالقياس كميراث الأخ لا يجوز أن يبتدأ إيجابه بالقياس ولكن إذا ثبت ميراثه بالنص جاز إثبات إرثه مع الجدل بالقياس) قال فى تحرير الأصول وشرحه التقرير ومنها أى شروط الفرع لأبي هاشم كون حكمه أى الفرع ثابتاً بالنص جملة ما والقياس لتفصيله كشوت حد الخمر من غير تقدير بعدد معين عن النبي صلى الله عليه وسلم كما يفيد أحاديث الصحيحين وغيرهما فيتعين عدده ثمانين بالقياس على حد القذف وفى شرح المنهاج للأسنوى وشرط أبو هاشم أن يكون الحكم فى الفرع قد دل عليه الدليل إجمالاً حتى يدل القياس على تفصيله قال ولولا أن الشرع ورد بميراث الجد جملة لما استعملت الصحابة القياس فى توريثه مع الأخوة ورد بان ظن وجود الحكم فى الفرع حاصل عند ظن وجود العلة فيه من غير وجود الشرط المذكور والعمل بالظن واجب انتهى (وقال أصحاب أبي حنيفة لا مدخل للقياس فى إثبات الحدود والكفارات) وذلك لأن الحدود تشتمل على تقديرات لا يهتدى العقل بعدد المائة فى الزنا والثمانين فى القذف والقياس فرع تعقل المعنى وما يعقل كالقطع ليد السارق لكونها الجانية بالسرقة فلا يجرى فيه القياس للشبهة فى ثبوت الحكم بالقياس لاحتماله

الخطأ والحدود تدرأ بالشبهات كما نطق به الحديث وهو ادروا الحدود بالشبهات قال الحافظ ابن حجر في تخریج أحاديث مسند الفردوس اشتهر على الألسنة والمعروف في كتب الحديث أنه من قول عمر بن الخطاب بغير لفظه انتهى وأخرجه ابن أبي شيبة عن عمر بلفظ لأن أخطيء في الحدود بالشبهات أحب إلى من أن أقيمها بالشبهات وأخرجه ابن حزم في الإيصال بسند صحيح وأخرجه مسدد عن ابن مسعود أنه قال ادروا الحدود عن عباد الله عز وجل ورواه البيهقي عن عاصم بلفظ ادروا الحدود بالشبهات وادفعوا القتل عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطيء في العفو خير من أن يخطيء في العقوبة انتهى كذا في كشف الخفاء (والمقدرات كالنصب في الزكوات والمواقيت في الصلوات وهو قول الجبائي) لأن العقل لا يدرك الحكم في اعتبار خصوص هذا المقدار والقياس فرع تعقل المعنى وقد صرح المصنف نفسه بذلك فقال بعد ورقتين مانصه واعلم أن الأصل قد يعرف بالنص وقد يعرف بالإجماع فما عرف بالنص فضربان ضرب يعقل معناه وضرب لا يعقل معناه كمدد الصلوات والصيام وما أشبهها لا يجوز القياس عليه لأن القياس لا يجوز إلا بمعنى يقتضي الحكم فاذا لم يعقل ذلك لم يصح القياس وأما ما يعقل معناه فضربان ضرب يوجد معناه في غيره وضرب لا يوجد معناه في غيره فما لا يوجد معناه في غيره لا يجوز قياس غيره عليه وما وجد معناه في غيره جاز القياس عليه اهـ والحاصل أن ما لا يعقل معناه لا يصح القياس عليه باتفاق وإنما النزاع في بعض الصور الجزئية فمثال الحدود إيجاب قطع النباش قياساً على السارق والجامع أخذ مال الغير خفية ومثال الكفارات إيجابها على قاتل النفس عمداً بالقياس على المخطيء والحنفية لا يسلمون ذلك ويقولون إن النباش لا يقطع ولا يسلمون أن الجامع أخذ مال الغير خفية مطلقاً بل إن العلة هي أخذ المال خفية من حرز والقبر ليس بحرز ويقولون إن الكفارات كالحدود ولا يجرى فيها القياس لأن الكفارات سائرة الذنوب ولا يهتدى إليه العقل ولأنها مندرئة بالشبهات وفي القياس شبهة كما ذكرنا

فهم لا يسلبون إيجاب الكفارة على القاتل عمداً قياساً على القاتل خطأً ولا يقولون بوجوب الكفارة على القاتل عمداً قال أبو بكر الرازي قال تعالى ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة فبص على إيجاب الكفارة في قتل الخطأ وذكر القتل العمد في قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى وقال النفس بالنفس وخصه بالعمد فلما كان كل واحد من الفعلين المذكورين بعينه ومنصوصاً على حكمه لم يجز لنا أن نتعدى مانص الله تعالى علينا فيها وغير جائز قياس المنصوصات بعضها على بعض وهذا قول أصحابنا جميعاً ثم قال وأيضاً فغير جائز إثبات الحمايات قياساً وإنما طريقها التوقيف أو الاتفاق ثم قال فإن قيل لما وجبت الكفارة في الخطأ فهي في العمد أوجب لأنه أغلظ قيل له ليست هذه الكفارة مستحقة بالمأثم فيعتبر عظم المأثم فيها لأن المخطيء غير آثم فاعتبار المأثم فيها ساقط إلى آخر ما أطلال به في هذا الموضع استدلال لمذهبه وردا على مخالفه اهـ (ومهم) يعني من الحنفية من قال يجوز ذلك) أى الإلحاق (بالاستدلال) يعني بدلالة النص ومفهوم الموافقة لأنه ليس مقياس (دون القياس) قال بعض الشافعية الحنفية وقعوا فيما فروا منه وهو أنهم أوجبوا الكفارة في الإفطار بالأكل قياساً على الإفطار بالجماع وفي قتل الصيد خطأً قياساً على قتله عمداً وحاولوا الاعتذار عما وقعوا فيه فقالوا إن هذا ليس بقياس وإنما هو استدلال على موضع الحكم لحذف الفوارق الملهة وهذا لا ينفعهم فانه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس فيه ولا عبرة بالتسمية اهـ والحنفية قالوا قد انعقد الاجماع على أن الصوم هو الامساك عن الجماع والأكل والشرب في المأكول والمشروب والأصل فيه قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم إلى قوله تعالى فالآن باسروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا وشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل فأباح الله تعالى الجماع والأكل والشرب في ليالي الصوم من أولها إلى طلوع الفجر ثم أمر بإتمام الصوم إلى الليل وفي نحو هذا الكلام ومضمونه حظر

ما أباحه بالليل مما قدم ذكره من الجماع والأكل والشرب فثبت بحكم الآية أن الإمساك عن هذه الأشياء الثلاثة هو من الصوم الشرعى ولا دلالة فى الآية على أن الإمساك عن غيرها ليس من الصوم بل هو موقوف على الدليل وقد ثبت بالسنة واتفاق علماء الأئمة أن الإمساك عن غير هؤلاء الأشياء من الشرعى أيضاً على ما ينويه فى الفروع وبذلك قد ثبت التساوى بين هذه الأشياء فأما الإمساك عنها هو الصوم ومنها الجماع قبل ورود حكم الكفارة فإذا ورد حكم الكفارة بالإفطار فى واحد منها كان حكماً فى جميعها وأيضاً قال تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم فهى عن قتل المحرم للصيد وهذا النهى يقتضى إيجاب البدل على متلفه كالنهى عن قتل صيد الآدمى أو إتلاف ماله يقتضى إيجاب البدل على متلفه فلما جرى الجزاء فى هذا الوجه مجرى البدل وجعله الله مثلاً للصيد اقتضى النهى عن قتله إيجاب بدله على متلفه ثم ذلك البدل يكون الجزاء بالاتفاق فلم يكن قولنا بأنه يستوى الخطيئة والعائد فى قتل الصيد من طريق القياس بل مقتضى النص وهو قوله لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم فإنه لما استوى المعذور وغير المعذور فى ضمان المتلفات المالية كان مفهوماً من ظاهر النهى تساوى حال العائد والخطيئة وليس ذلك قياساً عندنا كما أن حكمنا فى غير بريرة بما حكم به النبي صلى الله عليه وسلم فى بريرة ليس قياساً فقول البعض ومنهم المصنف فيما سياتى إن الحنفية قالوا إن هذا ليس بقياس وإنما هو استدلال على موضع الحكم لحذف الفوارق الخ غير مسلم لأن المساواة بين الجماع وغيره من المفطرات فى رمضان وبين الصيد وغيره من المتلفات ثابتة قبل ورود النص بالحكم فى الجماع وقتل الصيد وهذا ليس استدلالاً على موضع الحكم لحذف الفوارق لأن ذلك إنما يكون لو لم تعلم المساواة قبل الحكم وأما إذا كانت معلومة كما هنا فيكون المفهوم من النص هو التساوى بين الجماع وغيره فى الفطر ولذلك قال الحنفية إن حكم النبي صلى الله عليه وسلم ببقاء صوم الأكل ناسياً هو حكم فيه ببقاء صوم الجماع ناسياً لأنهما غير مختلفين فيما يتعلق بهما من الأحكام فى حال الصوم وكذلك كان المفهوم من ظاهر النهى عن قتل المحرم الصيد تساوى حال العائد والخطيئة

فليس قياسا من جهة المعنى ولا من وجدت شرائط القياس لأن شرط القياس أن لا يكون حكم المسكوت مفهوما وهنا حق المسكوت مفهوم من لفظ النص كما بينا (والدليل على ما قلناه) من أنه يثبت به جميع الأحكام الشرعية جملها وتفصيلها والحدود والكفارات (أن هذه الأحكام يجوز إثباتها بخبر الواحد) وهو ظني كيف ولو كان مطلق الشبهة ما نعا من الحد لما وجب الحد بالدلائل الظنية كالعام المخصوص ونحوه كأخبار الآحاد والشبهة الدارئة للحد هي الشبهة في تحقق السبب وحديث ادروا الحدود بالشبهات معناه أدروا الحدود باحداث الشبهات في ثبوت سبب الحد لادراء الشبهة في دليل ثبوت الحكم المثبت في الذمة فانها غير ما نعة في سائر العاميات فالأمر هو الاحتياط في ثبوت الحد كيلا يثبت ما استقصاه السؤال عن الشهود وعدم طالب المشهود عليه ونحو ذلك لاسقاط ما هو ثابت من الشرع بشبهة في دليله غير ما نعة من وجوب العمل (فجاز إثباتها بالقياس كسائر الأحكام) وأيضا الأدلة الدالة على حجية القياس عامة غير مختصة بنوع دون نوع لكن الحنفية فرقوا كما في التحرير والتقرير بين خبر الواحد وبين القياس بأن الحد ملزم لكمية خاصة لا يدخلها الرأي فامتنع إثباتها به بخلاف خبر الواحد فإنه كلام صاحب الشرع واليه إثبات كل حكم بخلاف القياس فإنه رأى المجتهد ولا تسلم الحنفية أن الأدلة عامة بل مخصصة بعدم المانع والمخصص هو العقل كيف وقد انفقوا على أن لحجية القياس شروطا فالقياس الذي لا يشمل على بعضها غير حجة والقياس في الحدود من هذا القيل لأن التقدير مانع.

﴿فصل﴾ فأما الأسماء واللغات فهل يجوز إثباتها بالقياس ففيه قولان أحدهما

أنة لا يجوز) وعليه أكثر أصحاب الشافعي وأكثر الحنفية على المنع والثاني يجوز وعليه ابن سريج وابن أبي هريرة والإمام الرازي والمصنف وموضوع الخلاف ما إذا اشتمل معنى اسم على وصف مناسب للتسمية كالخمر أى المسكر من ماء العنب لتخميره وتغطيته ووجد ذلك الوصف في معنى آخر كالنبيذ أى المسكر من ماء التمر هل يثبت له بالقياس له ذلك الاسم لغة فيقال

إن لفظ الخمر موضوع لفظة أيضا للنبيذ فيسمى النبيذ خمرًا فيجب اجتنابه
بآية إنما الخمر والميسر الآية لا بالقياس الشرعي على الخمر وسواء في ذلك
الحقيقة والمجاز والسارق الموضوع للآخذ خفية من حرز هل يثبت للنباش
قياسا على الآخذ خفية من حرز فتقطع يده بنص قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا أيديهما لا بالقياس الشرعي عليه فمن قال بالأول لا يحتاج
إلى القياس الشرعي في ذلك ومن قال بالثاني احتاج إلى القياس الشرعي وأما
إذا ثبت اعتبار قاعدة كلية باعتبار شمول مفهوم لمعان في وضع اللغة فلا نزاع
فيه وأنه جائز كقياس ضرب على نصر في كونه للماضي وكذا ما ثبت تعميمه
باستقراء كنصب المفعول ورفع الفاعل لاحتاجة في ثبوت ما لم يسمع إلى
قياس حتى يختلف في ثبوته مع أنه لا يتحقق في جزئياته أصل وفرع لأن
بعضها ليس أولى ببعض من ذلك (أصحهما أنه يجوز وقد مضى في أول
الكتاب) وقد قدمت أن الأصح أن اللغة لا تثبت قياسا والجواب عن
الدليل الذي أقامه المصنف هناك فلا إعادة قال في لب الأصول وشرحه
والأصح أن اللغة لا تثبت قياسا فيما معناه وصف ثم قال فان قلت ينبغي
ترجيحه يعني القول بالقياس لفظة فقد قال به الشافعي حيث قاس النباش
بالسارق فأوجب القطع وقاس النبيذ بالخمر فأوجب الحد قلنا قاس شرعا
لأنه إذ زوال العقل وأخذ مال الغير خفية وصف مناسب للحكم لأنه
قاس وصف النباش ووصف النبيذ بوصف السارق ووصف الخمر اه ومثله
في جمع الجوامع .

(فصل) وأما ما طريقه الخلقة والعادة كأقل الحيض وأكثره وأقل
النفاس وأكثره وأقل الحمل وأكثره فلا مجال للقياس فيه لأن معناها لا يعقل
فلا يمكن أن يقال فلانة تحيض عشرة أيام وينقطع دمها فوجب أن تكون
الأخرى كذلك قياسا عليها فان هذه الأمور تتبع الطباع والأمزجة والعوائد في
الأقاليم فرب إقليم يغلب عليه معنى لا يغلب على غيره من الأقاليم قال في تكملة
الإبهاج والذي قاله الشيخ أبو اسحاق في شرح اللع أن ما طريقه العادة إن كانت

عليه أمانة جاز إثباته بالقياس قال وذلك كالشعر هل يحل فيه الروح والحامل هل تحيض فانا نستدل في مشئلة الشعر والعظم بالنماء والاتصال ونقيس على سائر الأعضاء والخصم يقيس على أغصان الشجرة من حيث إنه لا يحس ولا يتألم وفي مسألة الحامل بأن الحمل لو منع دم الحيض لمنع دم الاستحاضة ألا ترى أن الصغر لما منع أحدهما منع الآخر فكذا الكبر والخصم يقول لو كان دم حيض لا تنقضت به العدة وحرم به دم الطلاق وإن لم يكن عليه أمانة كأقل الحيض وأكثره فلا يجوز إثباته بالقياس كما نقله الإمام لأن أشباهها غير مأمومة لا قطعاً ولا ظاهراً فوجب الرجوع فيها إلى قول الصادق قال الشيخ أبو اسامة ومن استدل في هذا بالقياس علماً به فقد كذب على الله وفسق بذلك اهـ ولذا قال (بل طريق إثباتها خبر الصادق) من ذوات الحيض ونحوه ممن له خبرة بذلك فيرجع فيه اليه في الأقل والأكثر وهذا الخبر هو مستند الاستقراء الذي استند إليه الفقهاء في أقل الحيض وأكثره وكذا النفاس ويحتمل أن يريد الصادق الشارع وكل من له خبرة بذلك فإن الأحاديث تعرضت لذلك وهذا أقرب (وكذلك ما طريقه الرواية والسماع كقران النبي صلى الله عليه وسلم وإفراده ودخوله إلى مكة صلحاً أو عنوة فهذا كله لأجل للقياس فيه) قال القرافي في التنقيح وأما فتح مكة عنوة فإن أريد به أنه وجب أن يكون الواقع العنوة في دمشق كما وقعت في بلد علم أنه عنوة فهذا صحيح فإن العنوة تتبع أسبابها ولا يمكن إثبات عنوة ولا صلح بالقياس وإن أريد أن العنوة ليس فيها حكم شرعي فليس كذلك بل لنا أن نثبت أن للعنوة أحكاماً شرعية بالقياس كالحبس في الأراضي وغيرهما من الإجازات والشفعات وصحة القسمة والإرث وغير ذلك فقد قال مالك إن أرض العنوة يتمتع فيها جميع ذلك وقال الشافعي يجوز جميع ذلك فهذا تعلق به أحكام شرعية أمكن التمسك في بعضها بالقياس إذا وجد جامع يقتضيه غير أن الإمام غفر الدين أطلق القول في ذلك والحق هذا التفصيل اهـ ولما فرغ المصنف من بيان القياس وإقامة الأدلة على حجته وبيان ما يكون

القياس فيه حجة من الأحكام وما لا يكون شرع في بيان تقسيم القياس فقال

﴿ باب أقسام القياس ﴾

قال الشيخ الامام الأوحد نور الله قبره وبرد مضجعه قد ذكرت في الملخص في الجدل أقسام القياس شرعا وأنا أعيد القول في ذلك على ما يقتضيه هذا الكتاب إن شاء الله تعالى فأقول وبالله التوفيق إن القياس على ثلاثة أضرب قياس علة وقياس دلالة وقياس شبه فأما قياس العلة فهو أن يرد الفرع إلى الأصل بالبيئنة (أى العلة) (التي علق عليها الحكم في الشرع) وعبارة جمع الجوامع وشرحه وقياس العلة ما صرح فيه بها ، كأن يقال يحرم النيزك كالخمر للإسكار وهي أحسن من عبارة المصنف قال ابن القيم في بحث الاستدلال على حجية القياس والأقيسة المستعملة في الاستدلال ثلاثة قياس علة وقياس دلالة وقياس شبه وقد وردت كلها في القرآن فأما قياس العلة فقد جاء في كتاب الله عز وجل في مواضع منها قوله تعالى إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون ، فأخبر سبحانه وتعالى أن عيسى نظير آدم في التكوين بجامع ما يشتركان فيه من المعنى الذي تعلق به وجود سائر المخلوقات وهو مجيئها طوعا لمشيئته وتكوينه فكيف يستنكر وجود عيسى من غير أب من يقر بوجود آدم من غير أب ولا أم ووجود حواء من غير أم فأدم وعيسى نظيران يجمعهما المعنى الذي يصح تعلق اليجاد والخلق به ومنها قوله تعالى « قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين » أى قد كان من قبلكم أمم أمثالكم فانظروا إلى عواقبهم السيئة واعلموا أن سبب ذلك ما كان من تكذيبهم آيات الله ورسله وهم الأصل وأنتم الفرع والعلة الجامعة للتكذيب والحكم الهلاك وتام الكلام في إعلام الموقعين (وقد يكون ذلك معنى يظهر وجه الحكمه فيه للجهتهد كالفساد الذى فى الخمر وما فيها من الصد عن ذكر الله عز وجل وعن الصلاة وقد يكون معنى استأثر الله عز وجل بيانه فيه بوجه الحكمة كالعلم فى تحريم الربا والكيل وهذا الضرب من القياس ينقسم قسمين

جلى وخفى فأما الجلى فهو ما لا يحتمل إلا معنى واحدا وهو ما ثبتت عليه بدليل قاطع (وعبر عنه الآمدى والهندى وغيرهما بالصریح (لا يحتمل التأويل) بأن دل على العلية بالوضع ولا يحتمل غيرها وعرفه فى جمع الجوامع وشرحه بقوله ما قطع فيه بنى الفارق أى بالقائه أو كان ثبوت الفارق أى تأثيره فيه احتمالا ضعيفا الأول كقياس الأمة على العبد فى تقويم حصة الشريك على شريكه المعتق الموسر وعقبا كما تقدم فى حديث الصحيحين فى إلغاء الفارق والثانى كقياس العمياء على العوراء فى المنع من التضحية الثابت بحديث السنن الأربع أربع وتجاوز فى الأضاحى العوراء ألبين عورها الخ اه قال العلامة العطار قوله فى المنع من التضحية أى لاحتمال تأثير الفرق بينهما بأن العمياء ترشد إلى المرعى الجيد فترعى قسمن والعوراء يوكل أمرها إلى نفسها وهى ناقصة البصر فلا ترعى حق الرعى فيكون المور مظنة الهزال قال وبهذا سقط قول العراق وفيه نظر والذى يظهر أن هذا المثال قطعى اه ذكرى انتهى (وهو) أى الجلى (أنواع بعضها أجلى من بعض فأجلاها ما صرح فيه بلفظ التعليل) فان العلة المنصوصة يجرى النص عليها مجرى التنصيص على التعميم باللفظ (كقوله تعالى لئلا يكون دولة بين الأغنياء منكم) أى إنما وجب تخميس الفيء كيلا يتداوله الأغنياء فيكون مرة لهذا ومرة لذاك فلا يحصل للفقراء شئ (وكقوله صلى الله عليه وسلم إنما نهيتكم من أجل الداقة) التى دفت فكلوا وادخرها رواه مسلم وأبو داود والنسائى أى لأجل التوسعة على الطائفة التى قدمت المدينة أيام التشريق والداقة القافلة السائلة (ويليه ما دل عليه التنبيه من جهة الأولى (لأن الدلالة عليه بطريق المفهوم (كقوله تعالى فلا تقل لهما أف فنبه على الضرب أولى بالمنع وكنهيه عن التضحية بالعوراء فانه يدل على أن العمياء أولى بالمنع ويليه ما فهم من اللفظ من غير جهة الأولى) وهو مفهوم الموافقة المساوى (كنهيه) عايه الصلاة والسلام (عن البول فى الماء الدائم) عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم ثم يتوضأ منه رواه البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى

وصححه والنسائي وابن ماجه وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبولن أحدكم في الماء الذي لا يجري ثم يغتسل منه (والأمر بإرافة السمن الذائب إذا وقعت فيه الفأرة) عن أبي هريرة رضى الله عنه قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الفأرة تقع في السمن قال إذا كان جامدا فألقوها وماحولها وإن كان مائعا فلا تقربوه رواه أبو داود وذكره الترمذى معلقا (فإنه يعرف من لفظه أن الدم مثل البول) إذا وقع في الماء ينجسه لكن إذا كان قليلا بدليل حديثي القلتين كما هو مذهب الشافعى ومثل البول سائر النجاسات (والشيرج) والشحم وغيرهما مثل السمن فإذا وقعت في الشيرج أو الشحم فأرة وكان جامدا تلتق الفأرة وماحولها وإن كان مائعا فلا يجوز الانتفاع به في الطعام وحكم غير الفأرة إذا وقع في السمن أو الشيرج أو الشحم كحكم الفأرة (وكذلك كل ما استنبط من العلل وأجمع المسلمون عليها فهو جلي كما جماعهم على أن الحد للردع والزجر ونقصان حد العبد عن حد الحر لرقه فهذا الضرب من الضرب من القياس لا يحتمل إلا معنى واحد وينقض به حكم الحاكم إذا خالفه كما ينقض إذا خالف النص والإجماع . (فصل وأما الحنفى فهو ما كان محتملا) لغير العلية احتمالا مرجوحا (وهو ما ثبت بطريق محتمل) لغير العلية احتمالا مرجوحا وهو أنواع بعضها أظهر من بعض فأظهرها ما دل عليه ظاهر مثل الطعم في الربا فإنه علم من نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعوم في قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا مثلا بمثل (روى مسلم بن معمر بن عبد الله أن النبى صلى الله عليه وسلم قال الطعم مثلا بمثل وفي رواية لا تبيعوا الطعام إلا مثلا بمثل وفي رواية إلا سواء بسواء ونصهما على الحال ووجه الدلالة ما ذكره المصنف بقوله (فإنه تعلق النهى على الطعم فالظاهر أنه علة له) وذلك لأن الطعام مشتق من الطعم ومتى ترتب الحكم على اسم مشتق كان مأخذ الاشتقاق علة له وهذا دليل على أن غير الطعم ليس بعلّة ولكن الحنفية قالوا إن ذلك معارض بقوله عليه الصلاة والسلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير

والتمر بالتمر والزبيب بالزبيب مثلاً بمثل يداً بيد والفضل رباط وإذا اختلف
الجنسان فيعوا كيف شتم رواه الأكثرون من أهل الحديث فدل على أن
علة المماثلة في الجنس والقدر الشامل للكيل والوزن لأن هذه العلة تشمل
كل الأصناف المذكورة في الحديث فإن المثلية في الجنس أخذت من مقابلة
جنس بمثله فلم يبق إلا المماثلة في القدر وهو المراد بقوله مثلاً بمثل ويدل
لذلك قوله والفضل ربا وقد علق جواز بيعه كيف شاء على اختلاف
الجنسين وعلم منه أن علة حرمة بيعه بجنسه متفاضلا هي الجنسية مع القدر
وتمام أدلة الطرفين تطلب من الفروع (وكما روى أن بريرة أعتقت فكان
زوجها عبداً فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم) قال ابن القيم في زاد
المعاد ثبت في الصحيحين أن بريرة كانت أهلها وجاءت تسأل النبي صلى الله
عليه وسلم في كتابتها فقالت عائشة رضي الله عنها إن أحب أهلك أن أعدها
لهم ويكون ولاؤك لي فعلت فذكرت ذلك لأهلها فأبوا إلا أن يكون الولاء
لهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها اشتريها واشترطي لهم الولاء
فإنما الولاء لمن أعتق ثم خطب الناس فقال ما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست
في كتاب الله مني اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة
قضاء الله أحق وشرط الله أوثق وإنما الولاء لمن أعتق ثم خيرها رسول الله
صلى الله عليه وسلم بين أن تبقى على نكاحها وبين أن تفسخه فاختارت
نفسها فقال لها إنه زوجك وأبو ولدك فقالت يا رسول الله تأمرني بذلك؟
قال إنما أنا شافع قالت فلا حاجة لي فيه وقال لها إذ خيرها إن قربك فلا
خيار لك وأمرها أن تعتد وتصدق عليها بلحم فأكل منه النبي صلى الله عليه
وسلم وقال هو عليها صدقة ولنا هدية (فالظاهر أنه خيرها العبودية الزوج)
وقد اختلفت الرواية في زوج بريرة هل كان عبداً أو حراً قال القاسم رضي
الله عنه كان زوجها عبداً ولو كان حراً لم يخيرها وقال عروة كان حراً وقال
ابن عباس كان عبداً أسود يقال له مغيث عبداً لبني فلان كأني أنظر إليه

يطوف وراءها في سكك المدينة وكل هذا في الصحيح وقد روى في الصحيح أنه كان حراً وهذا الخبر رواه عن عائشة رضي الله عنها ثلاثة الأسود وعروة والقاسم أما الأسود فلم يختلف عنه عن عائشة رضي الله عنها أنه كان حراً وأما عروة ففيه روايتان صحيحتان متعارضتان إحداهما كان حراً والثانية أنه كان عبداً وأما عبد الرحمن بن القاسم فعنه روايتان صحيحتان إحداهما أنه كان حراً والثانية الشك قال داود بن مقاتل ولم تختلف الرواية عن ابن عباس أنه كان عبداً قال الكمال بن الهمام وحاصله أنه إخبار بالأميرين وكونه اتصف بالرق لا يستلزم كون ذلك حال عتقها هذا بعد احتمال أن يراد بالبعد العتيق مجازاً باعتبار ما كان وهو شائع في العرف والذي لا مرد له من الترجيح أن رواية كان حراً أنص من عبداً لما قلنا وتثبت زيادة فهي أولى وأيضاً فهي مثبتة وتلك نافية للعلم بأن حاله الأصلية الرق والنافي لها مخالف للأصل والمثبت هو المخرج عنها (ويليه ما عرف بالاستنباط ودل التأثير كالشدة المطربة في الخبر فإنه لما وجد التحريم بوجودها وزال بزوالها دل على أنها هي العلة وهذا الضرب من القياس محتمل لأنه محتمل أن يكون الطعام أراد به ما يطعم ولكن حرم فيه الفضل لمعنى غير الطعام) وهو الجنسية مع القدر الشامل للكيل والوزن كما قال الحنفية أو الاقتيات والادخار كما قال المالكية (وكذلك حديث بريرة يحتمل أنه أثبت الخيار لرقه) كما هو ظاهر رواية ابن عباس والرواية الأخرى لعمرو (ويحتمل أن يكون لمعنى آخر ويكون ذكر الزوج تعريفاً) وبياناً لوصفه قال ابن القيم في زاد المعاد وانفق الفقهاء على تخيير الأمة إذا اعتقت وزوجها عبد واختلفوا إذا كان حراً فقال الشافعي ومالك وأحمد رحمهم الله في إحدى الروايتين عنه لا تخيير وقال أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله في الرواية الثانية تخيير وليست روايتان مبينتين على كون زوجها عبداً أو حراً بل على تحقيق المناط في إثبات الخيار لها وفيه ثلاثة مآخذ للفقهاء أحدها زوال الكفاءة وهو المعبر عنه لقولهم كملت تحت ناقص والثاني أن عتقها أوجب للزوج ملك طليقة ثالثة عليها لم تكن مملوكة له بالعقد وهذا

مأخذ أصحاب أبي حنيفة وبنوا على أصلهم أن الطلاق معتبر بالنساء لا بالرجال
الثالث ملكها نفسها ثم بين ضعف المأخذين ورجح الثالث وهو ملكيتها
نفسها وتمام الكلام فيه أقول وقد علل الحنفية بملكها بضعها قال في الهداية
وإن تزوجت بإذن مولاهما ثم اعتقت فلها الخيار كان زوجها حراً أو عبداً لقوله
عليه الصلاة والسلام لبريرة حين عتقت ما كنت بضعك فاخترى فالتعليق بملك
البضع صدر مطلقاً في الفعامين والشافعي يخالفنا فيما إذا كان زوجها حراً وهو
محجوج به ولأنه يزداد الملك عليها عند العتق فيملك بعد ثلاث تطليقات فتملك
رفع أصل العقد دفعاً للزيادة اهـ وقال المحقق المدقق الكمال بن الهمام رحمه الله
وقد جاء في بعض طرق حديث بريرة أنه صلى الله عليه وسلم قال لها
ملكك نفسك فاخترى فقد تظافرت الطرق على هذه العلة وإذن فالواجب
أن تكون هي المعتبرة ويكون ما ذكره من التعليل بزيادة الملك إظهار حكمة
هذا العلة المنصوصة ومقتضاه ثبوت الخيار لها فيما إذا كان زوجها حراً أو
عبداً وفيما إذا كانت مكاتبه عتقت باداء الكتابة بعد ما زوجها سيدها برضاها
أو غيره اهـ (وكذلك التحريم في الخمر يجوز أن يكون للشدة المطربة ويجوز
أن يكون لاسم الخمر فإن الاسم يوجد بوجود الشدة ويزول بزوالها فهذا
لا ينقض به حكم الحاكم

﴿ فصل ﴾ وأما الضرب الثاني من القياس وهو قياس الدلالة على العلة
فهو أن ترد الفرع إلى الأصل بمعنى غير المعنى الذي علق عليه الحكم لأنه
أى ذلك المعنى الذي رد به الفرع إلى الأصل (يدل على وجود العلة في الفرع)
قال في جمع الجوامع وشرحه وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها فأثرها
فحكمها الضمائر للعلة وكل من الثلاثة يدل عليها وكل من الآخرين منها دون
ما قبله كما دلت عليه الفاء مثال الأول أن يقال النيذ حرام كالخمر بجامع
الرائحة المشددة وهي لازمة للإسكار ومثال الثاني أن يقال القتل بمثقل يوجب
القصاص كالقتل بمحدد بجامع الأثم وهو أثر العلة التي هي القتل العمد العدوان
ومثال الثالث أن يقال تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب

الدية عليهم في ذلك حيث كان غير عمد وهو حكم العلة التي هي القطع منهم في الصورة الأولى والقتل منهم في الثانية وحاصل ذلك استدلال بأحد موجبي الجناية من القصاص والدية الفارق بينهما العمد على الآخر انتهى (وهو على ضرب منها أن يستدل بخصيصة من خصائص الحكم) في الأصل المقيس عليه على الحكم) في الفرع المقيس (وهذا على ضرب منها أن يستدل على منع وجوب سجدة التلاوة بجواز فعلها على الراحلة فان جوازه على الراحلة من أحكام النوافل) فسجدة التلاوة مقيسة على الصلاة النافلة في كونها نفلا وليست بواجبة استدل على نفيا بحكم من أحكام النفل وخصيصة من خصائصه وهو جواز الفعل على الراحلة وهو يدل على اتصاف السجدة بالنفلية الذي هو عاة حكمها المذكور لأن خاصة الشيء ما يوجد فيه ولا يكون في غيره وعند الحنفية سجود التلاوة واجب لأن الأدلة القرآنية الدالة عليها قطعية ثبوتاً ظنية دلالة وبها يثبت الوجوب لها لا الفرض ولا النفل ثم الاتفاق بيننا وبين الشافعية وغيرهم على أن ثبوتها على المكلفين مقيد بالتلاوة لا مطلقاً فلزم كذلك وإنما أدبت بالإيماء إذا تلاها راكباً لأن الشروع في التلاوة مشروع كالشروع في التطوع راكباً من حيث إنها سبب لزوم السجدة فكما أوجب التطوع راكباً السجود بالإيماء أوجبها التلاوة كذلك اهـ) ويلي ما يستدل بنظير الحكم على الحكم كقولنا في وجوب الزكاة في مال الصبي إنه يوجب العشر في زرعه) وهذا هو الأصل المقيس عليه والحنفية يوافقون عليه (فوجب الزكاة في ماله) وهو الذهب والفضة وغيرهما من أموال الزكاة بجامع أنه حق مالى بسبب الملك فيخاطب الولي بدفعه وهذا لا يوافق عليه الحنفية (كالبالغ) ذكر هذا لمجرد التوضيح والتمثيل لا أنه مقيس عليه بدليل السباق والسياق في قوله فيستدل إلى آخره (وكقولنا في ظهار الذي إنه يصح طلاقه فيصح ظهاره فيستدل بصحة الطلاق على صحة الظهار والعلة في صحة ظهاره هي كونه عاقلاً بالغاً مكلفاً والاستدلال يدل على وجود علة الأصل في الفرع وهذا من باب الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر وعند الحنفية إنما وجب العشر في أرض الصغير لأن

في العشر معنى مؤنة الأرض أى أجرتها فليس بعبادة محضة ولذا كان اللامام
أخذه جبرا ويؤخذ من التركة ويجب مع الدين وفى أرض صغير ومجنون
ومكاتب ومأذون ووقف وتسميته زكاة مجاز وأما عدم صحةظهار الذمى
فلقوله تعالى «الذين يظاهرون منكم» والكافر ليس منا وإلحاقه بالقياس متعذر
لأن الظهار جنائية عظيمة حكمها تحريم يرتفع بالكفارة وشرك الكافر يمنع
من رفع أثر الجنائية عنه بالكفارة مع أنه ليس من أهلها لأنها عبادة حتى
اشترطت فيها النية فلم تصح من الكافر فيبقى تحريماً مؤبداً وهو غير حكمه بالنص ولأنه
لا يقدر عليها على رأيكم إذ لا يقدر على ملك رقبة مؤمنة وإلغاء قيد الايمان
في حقه بخلاف النص فيكون خلاف الكفارة ولا إجماع على ذلك فيكون
كالغائه في إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وما أجيب
بأنها عبادة في المسلم عقوبة في حق الكافر يقال عليه إنها تفتقر إلى النية
فلزم كونها عبادة وما دفع به من أن افتقارها اليها كافتقار الكنايات اليها
وليست عبادة مدفوع بأنه قياس بلا جامع لأن افتقار الكنايات اليها ليتين
بها أحد المحتملات وهو الطلاق عن غيره وإقرار الكفارة لتقع عبادة
وإلا فلماذا والفرق بين الظهار والإيلاء على قول أبى حنيفة حيث أجاز إيلاء
الكافر خلافا لصاحبه أن حكم الإيلاء أمران وقوع الطلاق بتقدير البر
وهذا يتحقق في حقهم لأنهم يعتقدون حرمة الاسم الكريم ويصونونه فيعتقد
منهم نظراً إلى ذلك ولزوم الكفارة بتقدير الحنث فلو فرض الحنث منهم
بالوطء انتفى حكم البر وتعذر التكفير اه كذا في فتح القدير فيستدل بالعشر
على ربيع العشر وبالطلاق على الظهار لأنهما نظيران فيدل أحدهما على الآخر
وهذا الضرب من القياس يجرى مجرى الخفى من قياس العلة في الاحتمال
أى احتمال وجود فارق يمنع من القياس فلم يقطع في هذه الامثلة بانتفاء
الفارق بل انتفاؤه مضمون (إلا أن يتفق ما يجمع فيه على دلالة فيصير كالجلى)
(فصل) والضرب الثالث من القياس هو قياس الشبه وهو عام أريد
به خاص إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس لان كل قياس لا بد فيه من

كون الفرع شبيها بالأصل بجامع بينهما ولكن اصطلاح على تسمية بعض الأقيسة به وقد اختلف في تعريفه فقال المصنف (وهو أن تحمل نوعاً على الأصل بضرب من الشبه وذلك مثل أن يتردد الفرع بين أصلين يشبه أحدهما في ثلاثة أوصاف ويشبه الآخر في وصفين فيها فيرد إلى أشبه الأصلين به وذلك كالعبد يشبه الحر في أنه آدمى مخاطب مثاب معاقب ويشبه البهيمة في أنه مملوك (متقوم) يباع ويشترى ويوهب ويوصى به وغير ذلك مما يتعلق بالمال ويصح تعلقه (فيلحق بما هو أشبه به) فألحق الشافعي رحمه الله العبد المقتول بسائر المملوكات حتى تجب على القاتل الدية دون القصاص بجامع كونه مما يباع ويشترى وهو المشابهة في الحكم وحمله بن علية على الحرفيج - القصاص أو الدية بجامع أن كلا منهما إنسان مكلف وهو المشابهة في الصورة وذكر الفري الخلاف في العبد المقتول خطأ إذا زادت قيمته على دية الحر فالشافعي يعتبر القيمة أي قدر كانت إلحاقه بسائر المملوكات في الحكم كالفرس وغيره إذ تلف وابن علية يقول لا يجب ما زاد على دية الأحرار كما قاله بالأحرار اه ولا يخفى أن ما قاله الفري إنما هو على طريق المثال وإلا فالخلاف كما أنه في المقتول خطأ على الوجه الذي قاله الفري هو أيضاً في العبد المقتول عمداً في أنه يجب القصاص كما يقول به ابن علية أو القيمة كما يقول الإمام الشافعي فلا فرق عند الإمام الشافعي في وجوب القيمة بين قتله عمداً أو خطأ ومذهب أبي حنيفة ومحمد في الخطأ وشبهه قيمته ولا يزداد على عشرة آلاف وهم الا عشرة يعني لا يزداد على تسعة آلاف وتسعمائة وتسعين درهما ولا يقاس على البهيمة حتى تؤخذ قيمته بالغة ما بلغت فان زادت على دية الحر كما ذهب إلى ذلك أبو سيف والشافعي رحمه الله تعالى نظر إلى سائر المملوكات وفي القتل عمداً يقتل قاتله قصاصاً كالحر لقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس وقوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله وهو مؤمن داخل تحت الآية لكان يبقى في حقن الدم على آدميته مثل الحر إلا أنه لا يزداد في ديته على ما تقدم ذكره (وكالوضوء يشبه التيمم في إيجاب النية من

حيث إنه طهارة عن حدث ويشبه إزالة النجاسة في أنه طهارة بمائع فيلحق
بما هو أشبه) بجامع كون كل منهما طهارة عن حدث ومن ذلك ما لوقيل
الأخ كالأبوين في الحرية ومثل ابن العم في حل الخلية والزكاة والشهادة
والقصاص من الطرفين إذ يجوز لكل من الأخوين أن يتزوج حليلة أخيه
وأن يدفع زكاته إليه وأن يشهد له وأن يقتص منه إذا وجد المقتضى المتفق
المانع منه كما في ابن العم فيرجح إلحاقه بابن العم فلا يعتق بملكه إياه كما لا يعتق
ابن عمه بملكه إياه لأن شبه الأخ به أكثر من شبهه بالأبوين فالخاصل
أن قياس الشبه هو إلحاق فرع بأصل لكثرة إشباهه للأصل في الأوصاف
من غير أن يعتقد أن الأوصاف التي شابه الفرع بها الأصل علة حكم الأصل
(فهذا قد اختلف أصحابنا فيه فمنهم من قال إن ذلك يصح وللشافعي ما يدل
عليه) قال التاج السبكي في تكملة الإبهاج ورأيت نص الشافعي رضي الله عنه
في الأم في باب اجتهد الحاكم وهذا بعد باب الأقضية وقبل باب التثنية في الحكم
وغيره قال رضي الله عنه مانصه والقياس قياسان أحدهما أن يكون في مثل
معنى الأصل فذلك الذي لا يحل لأحد خلافه ثم قياس أن يشبه الشيء بالشيء
من الأصل بالشيء من الأصل غيره فيشبه هذا بهذا الأصل ويشبه غيره
بالأصل غيره قال الشافعي وموضع الصواب عندنا والله أعلم أن ينظر فإيهما
كان أولى بشبهه صيره إليه إن أشبه أحدهما في خصلتين والآخر في خصلة
ألحقه بالذي هو أشبه في خصلتين انتهى هذا لفظه بحروفه وهذا في مجلد ثامن
من الأم من أجزاء تسعة (ومنهم من قال لا يصح) قياس الشبه ولا يكون
حجة وهم القاضي أبو بكر الصيرفي وابن اسحاق المروزي والمصنف أبو اسحاق
الشيرازي فهو لاء لم يعتبروه وأنكروا حجته وكذا الحنفية فإنه عندهم من
الترجيحات الفاسدة قال القاضي إن الشبه ليس مناسباً وغير المناسب مردود
بالإجماع وأيضاً الإشباه التي الحق الفرع بها كانت علة في الأصل فذاك إذا
كان قياس علة لا شبه وإن لم يكن فإوجه إلحاق الفرع بأشباه لم يجب لها
في الأصل ولو ساغ ذلك لساغ أن يجمع بينهما من غير وصف أصلاً وإنما

لم يرجح الحنفية بالاشباه لأنها تعدد أوصاف تجعل عللا فكل شبه وصف على حدة يصلح علة فتوجب الأشباه إلى تعدد الأقيسة فالترجيح بها من باب الترجيح بكثرة الأدلة وهو غير جائز بخلاف تعدد الأصول فإنه ليس الترجيح بها من باب الترجيح بكثرة الأدلة لاتحاد الوصف وكل أصل يشهد بصحة الوصف فيوجب ثبوت الحكم على ذلك الوصف وقوله (وتأول) هذا الفريق القائل بعدم صحة قياس الشبه (ما قال الشافعي على أنه أراد به أنه يرجح به قياس العلة بكثرة الشبه) قال التاج السبكي في تكملة الإبهاج الذي تحصل لي من كلام القاضي في مختصر التقريب والارشاد لإمام الحرمين أن في قياس الشبه مذاهب أحدها بطلانه والثاني اعتباره ثم قال إن ذلك يؤثر عن الشافعي ولا يكاد يصح مع علو رتبته في الأصول وهذا الذي قاله القاضي قاله الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع وقال كلام الشافعي متأول على قياس العلة فإنه ترجيح بكثرة الأشباه ويجوز ترجيح العلل بكثرة الأشباه ثم قال القاضي وأجمع القائلون بقياس الشبه على أنه لا يصار إليه مع إمكان المصير إلى قياس العلة والثالث أنه لا يعمل بالشبه إلا بشرطين أحدهما ما ذكرناه من عدم إمكان المصير إلى قياس العلة والثاني أن يجتذب الفرع أصلا فيلحق بأحدهما بغلبة الأشباه قال وما اختلفوا فيه أن قال بعضهم الأشباه الحكيمة أولى ثم الأشباه الراجعة إلى الصفة وذهب آخرون إلى أنه لا فرق بينهما وهذان مذهبان لم يتقدم لهما حكاية لأن الذي تقدم أن الشافعي يعتبر الحكم وغيره الصورة والإمام ما يظن استلزامه وهذان القولان متفقان على اعتبار الحكم والصفة وإنما الخلاف عند القائلين بهما في أن الحكم أولى أو أنهما مستويان وبهما يحصل في قياس الشبه سبعة مذاهب أحدها بطلانه والثاني اعتباره في الحكم ثم الصورة والثالث اعتباره فيهما على حد سواء والرابع إعتباره في الحكم فقط والخامس اعتباره في الصورة فقط والسادس فيما يظن استلزامه للصلة والسابع اعتبار قياس غلبة الاشياء دون غيره (واختلف القائلون بقياس

الشبهه) أنه فيماذا يعتبر (ففهم من قال الشبهه الذى يرد به الفرع إلى الأصل
يجب أن يكون حكماً) قال التاج فى تكملة الإبهاج ثم القائلون بأنه حجة
اختلفوا فى أنه فيماذا يعتبر فاعتبر الشافعى رضى الله عنه المشابهة فى الحكم
ولهذا ألحق العبد المقتول بسائر المملوكات فى لزوم قيمته على القاتل بجامع
أن كل واحد منهما يباع ويشترى ومن أمثلته أن نقول الترتيب فى الوضوء
عبادة يطلها الحدث فكان الترتيب مستحقاً أصله الصلاة فالمشابهة فى الحكم
الذى هو البطلان بالحدث ولا تعلق له بالترتيب وإنما مجرد شبه ومنها الأخ
لايستحق النفقة على أخيه لأنه لا يحرم منكوحة أحدهما على الآخر فلا
يستحق النفقة كقربة بنى العم واعتبر ابن عليه المشابهة فى الصورة دون الحكم
ومقتضى ذلك قتل الحر بالعبد وهذا ما نقله إمام الحرمين فى البرهان عن أبى
حنيفة فى إلحاقه الشهد الثانى بالأول فى عدم الوجوب حيث قال أحد الجلوسين
فى الصلاة فلا يجب كالجلوس الأخير وقال الإمام المعتبر حصول المشابهة
فيما يظن أنه مستلزم لعله الحكم أو علة للحكم ففى كان كذلك صح القياس سواء
كانت المشابهة فى الصورة أو المعنى اه لكن الشهدان واجبان عند أبى حنيفة
وليسا بفرض لأن الفرض ماثبت بدليل قطعى والواجب ماثبت بدليل ظنى
فإن أراد بقوله فلا يجب لا يفترض فسلم وإن أراد الوجوب بالمعنى المصطلح
عليه عندهم فغير مسلم وكأنه جرى فى التعبير على اصطلاحهم فى عدم الفرق
بين الفرض والواجب فى التسمية (ومنهم من قال يجوز أن يكون حكماً
ويجوز أن يكون صفة) أى هما سواء وفى تكملة الإبهاج « فروع ، الأول
الظهار لفظ محرم وهو كلمة زور فيدور بين القذف والطلاق وينبى على هذا
مسائل منها لو قال عينك طالق طلقت كيدك وجسمك وجميع الأجزاء ولو
قال لامرأته أنت على كعين أمة فإن أراد الكرامة فليس بظهار وإن أراد
الظهار فظهار على المذهب وإن أطلق فعلى أيهما يحمل وجهان أرجحهما أنه
يحمل على الإكرام ويتجه أن يقال إنما جرى الوجهان هنا حالة الإطلاق
لترددا الظهار بين مشابهة الطلاق والقذف فقضية مشابهته للطلاق أن يحمل

الإطلاق هنا على الظهار ومقتضى مشابهته للقذف أن يحمل على الإكرام ولا
يجمل صريحا في الظهار الثاني زكاة الفطر تتردد بين المؤنة والقرابة الثالث
الكفارة تتردد بين العبادة والعقوبة الرابع الجوارلة تتردد بين الاستيفاء
والاعتياض فاذا تناقص حكم الشائبتين ولم يمكن إخلاء الواقعة عن أحد
الحكمتين وظهر ترجيح إحدى الشائبتين ولم يظهر معنى مناسب في إحدى الطرفين
فينبغي أن يحكم بالأغلب الا شبه الخامس اللعان يشبه اليمين والشهادة ولفظهما
فيه وهو مركب منهما فليس يميننا محضا فان يمين المدعى لا يقبل وليس بشهادة
محضة فان الشاهد يشهد لغيره وهو إنما يشهد لنفسه وينبئ على ذلك لمان الذي
والرقيق فانهما ليسا من أهل الشهادة وإن صحت منهما ايمين وقال الأصحاب
بصحتهما لان المعروف عندهم أن اللعان يمين مؤكدة بلفظ الشهادة وقيل
هو يمين فيها ثبوت الشهادة السادس الجنين يشبه بعض أعضاء الأم في الحكم
لأنه يتبعها في البيع المطلق والهبة ونحوها ويشبه إنسانا منفردا في الصورة
لأنه مستقل بالحياة والموت فاذا قال بعتك هذه الجارية إلا حملها فعلى الأول
يبطل البيع كاستثناء عضو من الأعضاء وعلى الثاني يصح لأنه مستقل بالحياة
والموت كما لو قال بعتك هذه الصيغان إلا هذا الصاع والمذهب أنه إذا استثنى
حملها أنه لا يصح وقيل وجهان (قال الشيخ الإمام رحمه الله والأشبه عندي
قياس الشبه لا يصح لأنه ليس بعلة الحكم عند الله ولا دليل على العلة فلا يجوز
تعليق الحكم عليه) قال ابن القيم وأما قياس الشبه فلم يحكه الله سبحانه وتعالى
إلا عن المبطلين فمنه تعالى إخباره عن إخوة يوسف أنهم قالوا الما وجدوا الصواع
في رحل أخيهم : إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل فلم يجمعوا بين الأصل
والفرع بعلة ولا دليلها وإنما ألحقوا أحدهما بالآخر من غير دليل جامع
سوى مجرد الشبه الجامع بينه وبين يوسف فقالوا هذا مقيس على أخيه بينهما
شبه في وجوه عديدة وذاك قد سرق فكذلك هذا وهذا هو الجمع بالشبه
الفارق والقياس بالصورة المجردة عن العلة المقتضية للتساوى وهو قياس فاسد
والتساوى في قرابة الإخوة ليس بعلة للتساوى في السرقة لو كانت حقا ولا
دليل على التساوى فيكون الجمع لنوع شبه خال عن العلة ومنه قوله تعالى

إخباراً عن الكفار أنهم قالوا ما نراك إلا بشراً مثلاً « فاعتبروا مجرد صورة
الآدمية وشبه المجانسة فيها واستدلوا بذلك على أن حكم أحد الشبهين حكم الآخر
فكما لانكون نحن رسلاً فكذلك أنتم فإذا تساويتم في هذا الشبه فأنتم مثلاً
لامزية لكم علينا وهذا من أبطل القياس فإن الواقع من التخصيص والتفضيل
وجعل بعض هذا النوع شريفاً وبعضه دنياً وبعضه مرءوساً وبعضه رئيساً
وبعضه ملكاً وبعضه سوقة يبطل هذا القياس كما أشار إلى ذلك في قوله
« أ هم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا
بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة بك خير مما
يجمعون) وأجابت الرسل عن هذا السؤال بقولهم إن نحن إلا بشر مثلكم
ولكن الله يمين على من يشاء من عباده وأجاب الله سبحانه بقوله الله أعلم
حيث يجعل رسالته وكذلك قوله سبحانه وتعالى وقال الذين كفروا وكذبوا
بلقاء الآخرة وأترفناهم في الحياة الدنيا ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل مما
تأكلون منه ويشرب مما تشربون ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون،
فاعتبر المساواة في البشرية وما هو من خصائصها من الأكل والشرب
وهذا مجرد قياس شبه وجمع صوري ونظير هذا قوله « ذلك بأنهم
كانت تأتيتهم رسلهم بالبينات فقالوا أبشر يهودنا » ومن ذلك قياس
المشركين الربا على البيع بمجرد الشبه الصوري ومنه قياسهم الميتة
على المذكي في إباحة الأكل بمجرد الشبه وبالجملة لم يجر هذا القياس
في القرآن إلا مردوداً مذموماً انتهى واعلم أنه لا يلزم من كون قياس
الشبه المذكور في القرآن مذموماً أن يكون ما ذكره الأصوليون من
قياس الشبه مثله في الذم لأن قياس الشبه المذكور في القرآن حكاية عن
الكفار هو القياس الخالي عن العلة المؤثرة والوصف المقتضى وإنما هو مجرد
شبه صوري خال عن العلة ودليلها والأصوليون لا يقولون بمجرد الشبه
الصوري الخالي عن المناسبة أو استلزامها ألا ترى أن القاضي لما قال في
رد قياس الشبه إن الشبه ليس بمناسب وما ليس بمناسب مردود بالإجماع

أجاب عنه القائلون بقياس بأن ما ليس بمتناسب قد يكون مستلزما للناسب فالاستلزام لا بد منه في قياس الشبه بمجرد الشبه غير كاف في القياس لأنه من البديهيات أنه ليس شيء من العالم إلا وهو يشبه شيئا آخر من وجه ولذا قال الإمام المعتبر المشابهة فيما يظن كونه علة الحكم أو مستلزما لها سواء كانت المشابهة في الصورة أو المعنى فالحاصل أنهم كلهم اتفقوا على أن مجرد الشبه الخالي عن المناسبة أو استلزامها لا اعتداد به وأن حكم الشرع لا يضاف إلى ما لا مناسبة له أصلا والخلاف بينهم بعد ذلك إنما هو فيما ثبت به اعتبارها اهـ .

فصل وأما الاستدلال ببيان العلة وذلك ضربان أحدهما أن يبين علة الحكم في الأصل ثم يبين أن الفرع يساويه في العلة مثل أن علة إيجاب القطع في السرقة (الردع والزجر عن أخذ أموال الناس بهذا المعنى موجود في سرقة الكفن فوجب أن يجب فيها القطع) لكن بعد تحقق الإسم الشرعي فيه تماما وعدم وجود نقص فيه يتحقق جميع القيود المعبرة في اسم السارق لأجل القطع ولم يتحقق هذا عند الخفية في سرقة الكفن لعدم الحرز والثاني أن يبين علة الحكم في الأصل ثم يبين أن الفرع يساويه في العلة ويزيد عليه مثل أن يقول إن الكفارة إنما وجبت في القتل (الخطأ) بالقتل الحرام وهذا المعنى يوجد في الحمد ويزيد عليه بالإثم فهو بإيجاب الكفارة أولى فهذا حكمه حكم القياس في جميع أحكامه وفرق أصحاب أبي حنيفة رحمه الله بين القياس والاستدلال فقالوا (الكفارة) والحدود (لا يجوز إثباتها بالقياس) اعلم أن ههنا ثلاثة أمور تنقيح المناط وتخرج المناط وتحقيق المناط فتنتقيح المناط أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالأعم أو تكون أو صاف في محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالباقي قال الجلال وحاصله أنه الاجتهاد في الحذف أو التعيين ويمثل لذلك بحديث الصحيحين في الموافقة في نهار رمضان اهـ بحذف منها ما لا دخل له في العلية والتأثير كالأعرابية في قضيته فانها ملغاة اتفاقا لأن أحكام الشرع لا تختص بقوم دون قوم وككون المحل

للجناية أهلاً فإن الفعل الحرام المشروع سيان في كونها جنايتين على الصوم وهذا أيضاً ملغى اتفاقاً إذ لا فرق بين كون الجماع في محل هو حلال بملك النكاح أو اليمين أو هو حرام كالأجنبية في أن كلا منهما جناية على الصوم وككون المفطر وقاعاً وهذا ملغى عند الحنفية والمالكية فإن من اليمين أن إيجاب الستر والكفارة لا يكون إلا لجناية ولا جناية في نفس الآكل والشرب والوقاع فإن الكل مباح على السواء وإنما الجناية إفساد صوم الشهر المبارك عمداً وهتك حرمة فهو الموجب للكفارة وحذف كون المفطر وقاعاً للحنفية والمالكية خاصة وتخرج المناط هو تعيين العلة بإبداء مناسبة أى بين المعنيين والحكم مع الإقتران بينهما والسلامة عن القوادح كالإسكار وتحقيق المناط هو عبارة عن إثبات العلة في إحدى صورها لتحقيق أن النباش سارق أو أن هذا الشيء مقتات مثلاً فيجرب فيه الربا أى وذلك بعد معرفة العلة بنص أو إجماع أو استنباط والحاصل أنه إذا نظر المجتهد في النص بالاعتبار الأول سمي نظره تتيح المناط وهو مقبول عند كل أهل المذاهب من أهل الحق إذا كان الوصف معتبراً من قبل الشارع بإحدى الاعتبارات الآتية إلا أن الحنفية لم يصطلحوا على هذا وإن سلوا معناه كما لم يضعوا اسم تخرج المناط للنظر في تعريف العلة المستنبطة وغيرها من بين سائر الأوصاف وكما لم يضعوا اسم تحقيق المناط للنظر في تعريف تحقق العلة وإعلام هذا التحقق في جزئيات العلة مع الاتفاق في المسمى وتحقيقه ويسمى التنقيح المذكور دلالة النص والفرق بين ما يسمى دلالة النص عند الحنفية ومفهوم الموافقة أو الفحوى عند الشافعية وبين القياس أن النظر في العلة في الأول لاعتبار دلالة اللفظ لغة على المسكوت والنظر في العلة للثاني إنما هو لإثبات الحكم ولذلك لم يخص الأول بالمجتهد بخلاف الثاني لكن تارة يكون فهم العلة في الأول ظاهراً لا يختلف فيه الناظرون فيثبت أحدهم أنه من قبيل الدلالة ومفهوم الموافقة ينفيه الآخر وهذا لا يضر بما اتفق عليه الحنفية والمحققون من الشافعية من أن دلالة النص ومفهوم الموافقة غير القياس ولكن اتفق

الحنفية هنا على التمثيل بأمثال ذلك لتنقيح المناط تساهلاً فانه قد يكون حذف الخصوصية متفقاً عليه كالأعرائية وكون المرأة زوجة للأعرابي وهذا من دلالة النص اتفاقاً وهذا القدر كافٍ للتمثيل اهـ (ويجوز إثباتها بالاستدلال وذكروا ذلك في إيجاب الكفارة بالأكل أن الكفارة تجب بالإثم ومأثم الأكل كمأثم الجماع وبهما قالوا هو أعظم فهو بالكفار أولى) قدمنا أن الكفارة ليست بالمأثم (وهذا سهو عن معنى القياس وذلك أنهم حملوا الأكل والشرب على الجماع لتساويهما في العلة التي تجب فيها الكفارة وهذا حقيقة القياس) وليس هذا من التحقيق في شيء بل التحقيق أن هناك فرقاً بين ما يسميه الحنفية دلالة النص والشافعية مفهوم الموافقة وفحوى الخطاب فإن العلة في الأول مفهومة لغة ويفهمها المجتهد وغير المجتهد بخلاف القياس فإن فهم العلة فيه خاص بالمجتهد والذي سمي دلالة النص عند الحنفية أو مفهوم الموافقة أو الفحوى عند الشافعية قياساً وإن قال الحكم إنما يستفاد بوجود العلة الموجبة للحكم لكن يفرق بين الفحوى والقياس بما ذكر في العلة فيجمل علة الفحوى مفهومة من اللغة دون علة القياس فكان الخلاف في التسمية فقط ومن هذا تعلم أنه لا محل لقول المصنف وهذا سهو عن معنى القياس لأن الخلاف في مفهوم الموافقة في كونه قياساً (أوليس بقياس متحقق سواء قلنا إنه لفظي أو معنوي فلا يعترض بمذهب على مذهب نعم يعترض على الحنفية لو كانوا يقولون بأنه قياس ويثبتون به الحدود والكفارات هذا ويفهم من قول صاحب جمع الجوامع الشافعي والإمامان دلالته قياسية أن جمهور الشافعية على خلافه وبذلك صرح في مسلم الثبوت قال في مسلم الثبوت وشرحه الفوائح جمهور الحنفية والشافعية على أن الفحوى ليس بقياس وقيل هو قياس جلي واختاره الإمام الرازي من الشافعية قيل فائدة الخلاف أن الحدود تثبت به عند من قال إنه قياس قال صاحب الكشف سمحت بعض شيوخي الذي كان من الثقات أنه لم يختلف في ثبوت الحدود به وإنما الخلاف في ثبوت الحدود بالقياس الحق (ومنها الاستدلال بالتقسيم وذلك

ضربان أحدهما أن يذكر جميع أقسام الحكم فيبطل جميعها يبطل الحكم له فقولنا في الإيلاء أنه لا يوجب الطلاق بانقضاء المدة (كما يقوله الحنفية لأنه لا يخلو إما أن يكون صريحاً أو كناية) عن الطلاق (فلا يجوز أن يكون صريحاً ولا يجوز أن يكون كناية فإذا لم يكن صريحاً (أو كناية لم يحز أن يقع الطلاق به) اعلم أن الخلاف بين الحنفية والشافعية ومن وافقهم في موضعين أحدهما أن الفیء عند الشافعي يكون قبل مضي المدة ويكون بعدها وعند مضيها يوقف إلى أن يفیء أو يطلق لقوله تعالى فإن فاءوا والغاء للتعقيب فاقضى جواز الفیء بعد المدة وعندنا الفیء في المدة لا غير الثاني أنه بمضي المدة تقع الفرقة بينهما طلاقاً بائناً وعنده لا يكون إلا بطلاقه أو بطلاق القاضي لقوله تعالى وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم فلو كان الطلاق يثبت بمجرد مضي المدة لم يتصور العزم عليه فإن النص يشير إلى أنه مسموع والجواب عن الأول أن الغاء للتعقيب المعنى في الزمان في عطف المفرد كجاء زيد فعمر وتدخل الجمل لتفصيل مجمل قبلها وغيره فإن كانت للأول نحو فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرننا الله جهرة ونادى نوح ربه فقال ربني إن ابني من أهلي ونحو توضحاً فغسل وجهه ويديه ورجليه ومسح رأسه فلا يفيد ذلك التعقيب الذكرى بأن ذكروا التفصيل بعد الإجماع وإن كانت لغير الأول كجاء زيد فقام عمرو وكل من التعقيبين جائز الإرادة في الآية المعنوى بالنسبة إلى الإيلاء فإن فاءوا أي بعد الإيلاء الذكرى فإنه لما ذكر تعالى أن لهم من نسائهم أن تتربصن أربعة أشهر من غير يدينونة على عدم الوطء كان موضع تفصيل الحال في الأمرين فقوله تعالى فإن فاءوا إلى قوله سميع عليم واقع بهذا الغرض فيوضح كون المراد فإن فاءوا أي رجعوا عما استمروا عليه بالوطء في المدة تعقيباً على الإيلاء التعقيب الذكرى أو بعدها تعقيباً على التربص فإن الله غفور لما حدث منهم من اليمين على الظلم وعقد القلب على ذلك بسبب الفیئة التي هي توبة أو غفور للحنث في اليمين إن كان برضاها لتعرض تحصين الولد عن القيل ونحوه رحيم بشرع الكفارة كافية

للنظر فاذا قراءة ابن مسعود فإن فاءوا فيهن ترجع أحد الجائزين وهو كون الفيء في المدة فتنزل تفسيراً للبراد بالأخرى فإن قيل حاصل المفاد بها جواز الفيء في المدة ونحن لا ننكر ذلك وإنما الكلام في أن له أن يفيء بعدها وتنحل يمينه إذا لم يفيء فيها بل بمجرد مضيتها وقع الطلاق فلا يمكن من الفيء اثبتناه والقراءة المذكورة لا تنفيه قلنا ليس كذلك فإنه تعالى جعل حكم الإيلاء على هذه القراءة أن يفيء في المدة أو يثبت الطلاق بتطبيقه أو تطبيق القاضي على الخلاء هذا هو المفاد بقوله فإن فاءوا فيهن فكذا وإن عزموا الطلاق فكذا على ما عرف من التأويل لأن التزديد مأخوذ في كل قسم منه نقيض الآخر أى وإن عزموا الطلاق فلم يفئوا فيها وهو لازم فانهم لو فاءوا فيهن لم تبق عزيمة الطلاق فلزم بالضرورة أن لا يفيء إلا في المدة والجواب عن الثانى أن قوله لا يتصور العزم عليه لو وقع بمجرد انقضاء المدة ممنوع بل إذا فرض وقوعه عندها كان عزيمة الطلاق عزمه على الاستمرار على الترك حتى يتم فمعنى فإن عزموا الطلاق فإن استمروا على ذلك الترك حتى تنتقض المدة فإن الله سمح بما يتمارن هذا الترك والاستمرار من المناقولة والمجادلة وحدث النفس به كما يسمع وسوسة الشيطان عليهم بما استمروا عليه من الظلم وفيه معنى الوعيد على ذلك والمولى ظالم يمنع حقها فيجازى بوقوعه بنفس الانقضاء ولا نسلم أنه بلا إيقاع بل الزوج بإيلاء موقع فقد كان في الجاهلية تنجيذاً فجعله الشارع مؤجلاً أو نقول جاز أن يحكم بوقوعه عند استمرار ظله هذه المدة من غير لفظ الطلاق وهذا لأن حقيقة الطلاق رفع القيد الثابت شرعاً بالنكاح ونلفظ أنت طالق الآية التى يثبت هو عندنا شرعاً ولم يقتصر الشرع بشوته على اللفظ ألا يرى أنه حكم بشوته عند كنياته على ما تقدم وليست الكناية لفظاً فلا بعد أن يحكم به عند ظله بمنعه حقها هذه المدة انتهى ملتقطاً من فتح القدير

وفي أحكام القرآن للجصاص فإن قيل لما لم يكن الإيلاء بصريح الطلاق ولا كناية عنه فوجب أن لا يقع الطلاق قيل وليس اللعان بصريح الطلاق

ولا كناية عنه فيجب على قول المخالف أن لا توقع الفرقة حتى يفرق الحاكم ولا يلزم على أصلنا لأن الإيلاء يجوز أن يكون كناية عن الفرقة إذا كان قوله لا أقربك يشبه كناية الطلاق ولما كان أضعف أمراً من غيرها فلا يقع به الطلاق إلا بانضمام آخر إليه وهو مضى المدة على النحو الذي يقوله إذ وجدنا من الكنايات ما لا يقع فيه الطلاق بقول الزوج إلا بانضمام معنى آخر إليه وهو قول الزوج لا مرأته قد خيرتك وقوله أمرك بيدك فلا يقع الطلاق إلا باختيارها فكذلك لا يمتنع أن يقال في الإيلاء إنه كناية إلا أنه أضعف حالا من سائر الكنايات فلا يقع فيه الطلاق باللفظ دون انضمام معنى آخر إليه وأيضاً اللعان مخالف للإيلاء من جهة أن حكمه لا يثبت إلا عند الحاكم والإيلاء يثبت حكمه بخير ذلك فكذلك ما يتعلق به من الفرقة وبهذا المعنى فارق الفيه أيضاً لأن تأجيله متعلق بالحكم والإيلاء يثبت حكمه من غير حكم حاكم فكذلك ما يتعلق به من حكم الفرقة انتهى (والثاني أن يطل جميع الأقسام إلا واحدا ليصح ذلك الواحد وذلك مثل أن يقول القذف يوجب رد الشهادة لأنه ردت شهادته فلا يخلو إما أن يكون للحد أو للقذف أو لهما فلا يجوز أن يكون للحد) لأنه فعل الغير وهو مظهر أيضاً فلا يصح مناطاً لرد شهادته (ولاهما معاً) لأن المركب من السبب وغيره لا يكون سبباً (فثبت أنه إنما رد للقذف وحده) وفي كتاب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجرياً عليه شهادة زور أو مجلوداً في حد المراد به القاذف إذا حد للقذف لم تقبل شهادته وهذا متفق عليه بين الأئمة قبل التوبة والقرآن نص فيه وأما بعد التوبة ففي قبول شهادته قولان مشهوران للعلماء وأحدهما لا تقبل وهو قول أبي حنيفة وأصحابه وأهل القرآن والثاني تقبل وهو قول الشافعي ومالك وأحمد (ومنها الاستدلال بالعكس) وطريق استعماله إذا كان المقصود إثبات الحكم فيجعل حكم الأصل ملزوماً لحكم الفرع وتجعل العلة المشتركة بين الأصل والفرع دليلاً على الملازمة وحينئذ فيلزم من ثبوت حكم الأصل حكم الفرع لأنه يلزم من وجود الملزوم

وجود اللازم وإن كان المقصود نفى الحكم فيجعل حكم الفرع ملزوماً ونقيض حكم الأصل لازماً وتبجعل العلة المشتركة دليل الملازمة أيضاً وحينئذ فيلزم من نفى اللازم نفي الملزوم مثال الأول أن يعدل عن قول القائل تجب الزكاة على الصبي قياساً على البالغ بجامع ملك النصاب أو دفع حاجة الفقير إلى قولك لما وجبت الزكاة في مال البالغ للعلة المشتركة بينه وبين مال الصبي وهو ملك النصاب أو دفع حاجة الفقير لزم أن تجب في مال الصبي فقد جعلنا ما كان أصلاً ملزوماً لما كان فرعاً وجعلنا العلة المشتركة دليل الملازمة ومثال الثاني أن يعدل عن قول القائل لا زكاة في الحلبي قياساً على الآلي بجامع إباحة التزين بهما شرعاً إلى قولنا لو وجبت في الحلبي لوجب في الآلي واللازم منتفٍ لأنها لا تجب في الآلي بإجماع الخصمين فالملزوم مثله وجه الملازمة اشتراكهما في التخلي بهما ولما كانت المقدمة المنتجة في المثال الأول إنما هو إثبات الملزوم استعمل فيها لفظة لما لإفادتها الإثبات ولما كانت المقدمة المنتجة في المثال الثاني إنما هو نفى اللازم استعمل فيها لفظة لو لكونها دالة على امتناع الشيء لامتناع غيره ومن ذلك أن يعدل عن قول القائل دم الفصد الكثير لا ينقض الوضوء قياساً على القليل بجامع كونهما ليسا حدثاً إلى ما ذكره المصنف بقوله (مثل أن يقول لو كان دم الفصد) الكثير (ينقض الوضوء وجب أن يكون قليله ينقض الوضوء) واللازم منتفٍ بإجماع الخصمين فإن القليل من الدم لا ينقض الوضوء عند الحنفية وهو الذي لم يسئل عن محل يلحقه حكم التطهير وضوءاً أو غسلاً فنقض الوضوء بكثير الدم مثله يعني أنه باطل فثبت المدعى وهو عدم النقض بخروج الدم مطلقاً وقد زاد المصنف في بيان الملازمة فقال (كما نقول في البول والغائط والنوم وسائر الأحداث) فإنه لما وجب نقض الوضوء من قليل البول والغائط وجب من كثيره والجامع الاشتراك في كونها أحداثاً مانعة من صحة الصلاة ونحوها وقد يحتج الحنفية على الشافعية بمثل هذا الدليل في النوم لا يوجب الوضوء فإنه عندهم حدث بنفسه على بعض الطرق ومظنة الحدث على طريقة أخرى فتقول الحنفية على الطريقة

الأولى لما لم يجب الوضوء من قليل النوم لم يجب من كثيره وعكسه البول
لما وجب الوضوء من قليله وجب من كثيره ومثاله أيضاً احتجاج الحنفية والمالكية
على أن الصوم شرط في صحة الاعتكاف بقولهم لما وجب عليه الصوم إذا
نذر أن يعتكف صائماً وجب عليه الصوم إذا لم ينذر وعكسه الصلاة لما لم
تجب إذا نذر الاعتكاف لم تجب إذا لم ينذر الاعتكاف فالمطلوب إثبات
شرطية في الاعتكاف والثابت في الأصل نفي شرطية في الصلاة فحكم الفرع
نقيض حكم الأصل ومثاله أيضاً احتجاج الحنفية على عدم وجوب القصاص
على القاتل بالمثل لما لم يجب القصاص من صغير المثل لم يجب القصاص من
كبيره وعكسه المحدد لما وجب القصاص من صغيره وجب من كبيره واختلف
أصحابنا فيه فمنهم من قال إنه لا يصح لأنه استدلال على الشيء بعكسه ونقيضه
ومنهم من قال يصح وهو الأصح لأنه قياس مدلول على صحته بشهادة
الأصول (القياس الشرعي وهو ما يستدل به الأصوليون والفقهاء وهو
مساواة مسكوت لمنطوق في علة حكمه وهو ما يسميه المناطقة تمثيلاً وهو
لا يفيد اليقين عندهم كما تقدم وقياس العكس وقياس التلازم وهو القياس
الاستثنائي والقياس الافتراضي خارجة عن تعريف القياس الشرعي أما خروج
الأول وهو قياس العكس فلعدم مماثل الحدين لأنه نقيض حكم معلوم من
آخر لافتراقهما في العلة كما في قولنا لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف
مطلقاً لما وجب شرعاً له بالنذر كالصلاة فإنها لما لم تكن شرطاً مطلقاً لم تصر
شرطاً بالنذر فالمطلوب إثبات شرطية الصوم في الاعتكاف والثابت في
الأصل نفي شرطية الصلاة فحكم الفرع نقيض حكم الأصل وأيضاً افتراقاً
في العلة إذ هي في الصلاة أن الصلاة ليست شرطاً للاعتكاف بالنذر وهي
لا توجد في الصوم لأنه مشروط بالنذر فلا يسمى قياساً شرعياً وأما خروج
الآخرين فلأن الأقيسة المنطقية ليست أدلة عند الأصوليين لأنها ليست
لإثبات الأحكام بل المقصود منها بيان التلازم العقلي بين النتيجة والمقدمات
وهو لا اجتهد فيه وأيضاً هو بعد توفر شروطه التي يبنوها قطعي والقياس

الشرعى ظنى ولو كان قياساً جلياً لاحتمال أن تكون خصوصية الأصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعاً كما بيناه فكل من هذه الأقيسة ليست أقيسة شرعية وقد جعل صاحب جمع الجوامع وشرحه هذا من قسم الاستدلال فقال الكتاب الخامس فى الاستدلال وهو دليل ليس بنص من كتاب أو سنة ولا إجمال ولا قياس فدخل فيه القياس الاقترانى والاستثنائى وقياس العكس إلى آخر ما ذكره (باب الكلام فى بيان ما يشتمل عليه القياس على التفصيل) (وجملته أن القياس يشتمل على أربعة أشياء على الأصل والفرع والعلة والحكم) فان قيل أهملتم خامساً وهو حكم الفرد قلنا أجاب الأمدى بأن حكم الفرد ثمرة القياس فلو كان من أركانه لتوقف القياس عليه وهو دور وفيه نظر فان ثمرة القياس هو العلم بالحكم لأنفس الحكم فالأولى أن يجاب بأن حكم الفرد فى الحقيقة هو حكم الأصل وإن كان غيره باعتبار المحل اه (فأما الفرع فهو ما ثبت حكمه بغيره) وهو المحل المشبه بالأصل كالنيذ المشبه بالخر وهو قول الفقهاء وهو الأوضح وقيل الفرد حكم المحل وهو فى المثال تحريم النيذ وهو قول المتكلمين (وقد بينا ذلك فى باب إثبات القياس وما جعل القياس حجة فيه والكلام هنا فى بيان الأصل والعلة والحكم وفى كل واحد من ذلك باب مفرد) وللفرد شروط منها أن يساوى فى العلة علة الأصل فيما يقصد من نوع أو جنس بأن توجد حقيقة العلة بتمامها فى الفرع بحيث لا يكون إلا فى العدد والشخص حتى لو كانت العلة ذات أجزاء يشترط حتمال أجزائها ليتعدى الحكم إلى الفرع فلا تجب فى قوة ولا ضعف ولا فى قطع أو ظن وأن لا يقوم الدليل القاطع أو خبر الواحد على خلاف حكم الفرع فان قام قدم على القياس وأن لا يكون حكمه منصوصاً عليه بموافق للقياس من كتاب أو سنة أو احتمال للاستغناء عن القياس بالنص الموافق له خلافاً لمن جوز إقامة دليلين فأكثر على مدلول واحد وأن لا يكون ظهور حكمه للمكلفين متقدماً على ظهور حكم الأصل لهم كقياس الوضوء على التيمم فى وجوب النية فان الوضوء تعبد به قبل الهجرة

والتيتم إنما تعبد به بعدها انتهى من الترياق النافع (باب بيان الأصل وما يجوز أن يكون أصل وما لا يجوز) أعلم أن الأصل تستعمله الفقهاء في أمرين أحدهما في أصول الأدلة وهي الكتاب والسنة والاجماع ويقولون هي الأصل وما سوى ذلك من القياس ودليل الخطاب وخفى الخطاب معقول النص وقد بينت هذا في الملخص في الجدل ويستعملونه في الشيء الذي يقاس عليه فالخر أصل النيذ والبر أصل للأرز (وحده ما عرف حكمه بلفظ يتناوله) هذا التعريف بناء على أن الأصل محل الحكم وأعلم أن الأصل في القياس ثلاثة إطلاقات الأول محل الحكم أي المشبه به أي المقيس عليه وهو ما ذكره المصنف الثاني دليل الحكم الثالث حكم المحل المذكور وأما الفرع فله إطلاقان الأول محل المشبه الثاني حكم المحل المشبه ولا يتأتى فيه قول بأنه دليل الحكم كيف ودليله القياس قال العلامة الشريني أعلم أن من قال الفرع هو المحل قال إن الأصل هو المحل وذلك القائل هو الفقهاء ومن قال إن الفرع هو الحكم قال إن الأصل هو دليل الحكم وذلك القائل هو المتكلمون كذا في شرح الصنوى للنهاج ثم قال الإمام في المحصول الأصل في الحقيقة هو حكم الأصل لأن الأصل ما يفرع عليه غيره والحكم المطلوب إثباته في الفرع غير متفرع على محل الحكم ولو لم يوجد فيه ذلك الحكم لم يمكن تفرع الحكم في الفرع عليه ولو وجدنا ذلك الحكم في صورة أخرى غير ما فرضناه أصلا ولم يوجد في ذلك الأصل أمكن تفرع الحكم في الفرع عليه ولا على الدليل أيضا لأننا لو علمنا حكم الأصل بالضرورة أمكننا أن نفرع حكم الفرع عليه وإن لم نعرف النص الدال عليه ثم قال إن لقول الفقهاء والمتكلمين وجها لأنه لما ثبت أن الحكم في محل الوفاق أصل وكان كل من المحل ودليل الحكم أصلا له لاحتياجه إلى أحدهما في الخارج وإلى الآخر في الذهن كان كل منهما أصلا للأصل اه قال العضد قال بعض العلماء وهو الصحيح الجامع أصل للحكم في الفرع والحكم فرع له إذ يعلم ثبوته بثبوته وفي الأصل بالعكس فإن الحكم أصل للجامع والجامع فرع له إذ

يستنبط منه بعد العلم بثبوتيه وأما في الفرع فالحكم هو المبتنى والمحل يسمى به مجازاً
أه قال السعد على قوله وهو الصحيح لأن في ذلك حقيقة الابتناء وفيما عده لا بد
من تجوز وملاحظة واسطة يظهر بالتأمل وعلى قوله إذ يستنبط أى الجامع منه
أى من الحكم فى الأصل يعنى بالنظر إلى الأعم الأغلب والافقد تكون
العلة منصوبة وبعض العلماء هو الامام فى المحصول انتهى من تقارير العلامة
الشرينى ثم ذكر المصنف تعريفين آخرين للأصل فقال (أو ما عرف حكمه
بنفسه وقال بعض أصحابنا ما عرف به حكم غيره وهذا لا يصح لأن الاثنان
أصل فى الربا وإن لم يعرف بها حكم غيرها)

﴿فصل﴾ إعلم أن الأصل قد يعرف بالنص والمراد به مجرد لفظ الكتاب
والسنة لأنه سيذكر الإجماع وقد جمع الشيخ ابن دقيق العيد رضى الله عنه
الاصطلاحات فى النص فقال هى ثلاث أحدها أن لا يحتمل اللفظ إلا معنى
واحداً الثانى اصطلاح الفقهاء وهو الذى دلالة قوية الظهور الثالث اصطلاح
الجدلين فإن كثيراً من متأخريهم يريدون بالنص مجرد لفظ الكتاب والسنة
(وقد يعرف بالإجماع فما عرف بالنص فضر بان ضرب يعقل معناه وضرب
لا يعقل معناه فما لا يعقل معناه كعدد الصلوات والصيام وما أشبههما كمقادير
الزكوات والانصباء) لا يجوز القياس عليه لأن القياس) للتعدية وهو
(لا يجوز إلا بمعنى يقتضى الحكم) فى الفرع المقيس عليه (فإذا لم يفعل ذلك لم يصح
القياس وأما ما يعقل معناه فظهر أن ضرب يوجد معناه فى غيره وضرب لا يوجد
معناه فى غيره فما لا يوجد معناه فى غيره لا يجوز قياس غيره عليه وما يوجد
معناه جاز القياس عليه) اذا وجدت فيه الشرائط الاخرى المعتمدة فيه عند
الجمهور من شرائط حكم الأصل والفرع والعلة ومن شرط حكم الأصل ثبوتيه
بغير القياس قيل والإجماع إذ لو ثبت بالقياس كان القياس الثانى عند اتحاد العلة
لغوا للاستغناء عنه بقياس الفرع فيه على الأصل فى الأول وعند اختلافها غير
منعقد لعدم اشتراك الأصل والفرع فيه فى علة الحكم مثال الأول قياس
الفصل على الصلاة فى اشتراط النية بجامع العبادة ثم قياس الوضوء على الغسل

فيما ذكر وهو لغو للاستغناء عنه بقياس الوضوء على الصلاة ومثال الثاني قياس الرتق وهو انسداد محل الجماع على جب الذكر في فسخ النكاح بجامع فوات الاستمتاع ثم قياس الجذام على الرتق فيما ذكر وهو غير منعقد لأن فوات الاستمتاع غير موجود فيه وكونه غير متمعد فيه بالقطع كما ذكره النزالي لأن ما تعبد فيه بالقطع إنما يقاس على محله ما يطلب فيه القطع أي اليقين كالعقائد والقياس لا يفيد اليقين واعتراض بأنه يفيد إذا علم حكم الأصل وما هو العلة ووجودها في الفرع وكونه شرعياً إن استلحق حكماً شرعياً بأن كان المطلوب إثباته ذلك فإن لم يستلحقه بأن كان المطلوب إثباته غير ذلك بناء على جواز القياس في العقليات واللغويات فلا يشترط أن يكون حكم الأصل شرعياً بمعنى أن يكون غير شرعي ولا بد فإن غير الشرعي لا يستلحقه إلا غير شرعي وكونه غير فرع إذا لم يظهر للوسط فائدة فإن ظهرت جاز كونه فرعاً وقيل يشترط كونه غير فرع مطلقاً وأن لا يعدل به عن سنن القياس فما عدل عن سننه أي خرج عن منهاجه لا لمعنى لا يقاس على محله لتعذر التقدير كشهادة خزيمة وأن لا يكون دليل حكمه أي الأصل شاملاً لحكم الفرع للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل على أنه ليس جعل بعض الصور المشمولة أصلاً لبعض بأولى من العكس مثاله لو استدل على ربوية البر بحديث مسلم الطعام بالطعام مثلاً بمثل ثم قيس عليه الذرة بجامع الطعم فإن الطعام يتناول الذرة كالبر سواء وكون الحكم في الأصل متفقاً عليه والا فيحتاج عند منعه إلى إثباته فينتقل إلى مسألة أخرى وينتشر الكلام ويفوت المقصود قيل بين الأمة حتى لا يتنافى المنع بوجه والاصح بين الخصمين فقط انتهى من جمع الجوامع وشرحه سواء كان ما ورد به النص مجعاً على تعاليله أو مختلفاً فيه مخالفاً لقياس الأصول أو موافقاً له (فلا يشترط في الوصف الذي جعل علة في الأصل المقيس عليه الاتفاق على وجوده فيه على الصحيح بل يكفي قيام الدليل عليه سواء كان ذلك الدليل قطعياً أو ظنياً لحصول المقصود وقياساً على سائر المقدمات ووجه ذلك أن المستدل إذا بين بالدليل عليه ما ادعى وأثبت

وجوده بدليل فقد تم ذلك على الخصم لأن ما ثبت بالدليل يجب الاعتراف به ولا مرد له والحاصل أنه ذهب جماعة من الشافعية والحنفية إلى جواز القياس مطلقا سواء نص الشارع على علة حكمه أو أجمع عليها أو لم يكن شيء من ذلك ولكن كانت مستنبطة بمسلك من مسالكها الآتية وهذا هو الصحيح من المذاهب لما صرح به الأصوليون كما في مسلم الثبوت وجمع الجوامع والتحرير وغيرها من أنه لا يشترط في القياس قطعية الأصل على المذهب المختار بل يكفي الظن في العمليات كلها فكذا في الأصل خلاف للبعض زعماء منهم بأن الأصل لو كان مظهرنا يضعف الظن بكثرة المقدمات المظنونة حتى يضمحل الظن في الفرع قلنا كون الظن يضعف بكثرة المقدمات المظنونة التي يتوقف عليها القياس لا يستلزم الاضمحلال بالكلية حتى لا يبقى في الفرع بل لا يحوز الاضمحلال فان اللازم واجب الثبوت عند ثبوت الملزوم والظن بالمطلوب لازم الظن بالمقدمات فلا ينفك عنه ويستوى في ذلك ما خالف الأصول وما لم يخالف بعد أن يكون حكم الأصل معقول المعنى لا كأعداد الركعات ومقادير الزكوات وأن لا يكون مختصا بالمنصوص بدليل دل عليه فإنه إذا كان مختصا به بطل الإلحاق به قطعا كإطعام الأعرابي كفارته لأهله حينما جامع في نهار رمضان عمداً على ما رواه مسلم وغيره ومنه رخص المسافر فان العلة المرخصة في المشقة الخاصة فلم تعتبر في غيره وإن كانت فوقه في المشقة كالأعمال الشاقة إلى غير ذلك من الأمثال المتفق عليها والمختلف فيها بين الحنفية والشافعية وتكون جميع شروط الأصل والفرع والعلة والإلحاق مستوفاة على حسب ما قاله الجمهور وعلى ذلك فما خالف الأصول والقواعد كالعرايا على القول بأنها يبيع الرطب بمثله خرصا من التمر أو يبيع العنب بمثله خرصا زيبيا مخالفة للقول بأن علة الربا هي القوت والادخار كما يقول مالك وللقول بأن علة الربا هي الطم مطلقا كما يقول الشافعي للقول بأن علة الربا هي الكيل والوزن مع الوزن مع اتحاد الجنس كما يقول أبو حنيفة وأصحابه أو المال كما يقول غير هؤلاء إن وجدت فيه شرائط

القياس بأن كان حكمه معللاً بعلّة ثابتة بطريقها متعدية إلى غيره جاز القياس وإلا فلا اهـ (وقال بعض الناس لا يجوز القياس إلا على أصل مجمع على تعليله) فلا يكون من الأمور التي لا تعلل بالاتفاق ولا من الأحكام التي اختلفت في تعليلها كالتهجير بالماء ثم إذا أجمعوا على التعليل فلا فرق بين أن يتفقوا على أصل العلة أو يختلفوا فالأول كإجماعهم على تعليل الولاية بالصغر والثاني كإجماعهم على تعليل الربا في الأصناف الأربعة وإن اختلفوا في تعيين العلة وقال (الكرخي وغيره من أصحاب أبي حنيفة لا يجوز القياس على أصل مخالف للقياس إلا أن يثبت تعليله) أي تعليل ذلك الأصل المقيس عليه (بنص) لأن النص على العلة تنصيص بوجود القياس لأن كل فرد وجدت فيه تلك العلة يصير كالمنصوص ويصير مرفوعاً حكماً كأن يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم يأمرنا بأن نقيس عليه كل ما شاركه في العلة (وإجماع) حصل على جواز القياس لأن الإجماع بمنزلة النص ولأن القياس على الأصل المعدول به عن القياس لا ينفك عن قياس يعارضه يكون ساقطاً لأن من شرطه انفكاكه عن المعارض فإن معارضة الدليل توجب التوقف (أو هناك أصل آخر) غير الأصل الذي يراد قياسه عليه (يوافقه) في حكمه فيتقوى به فيترجح به على القياس الآخر كالتحالف عند اختلاف المتبايعين في قدر الثمن إذا لم يكن لأحدهما بينة فانه وإن كان مخالفاً لقياس الأصول لأن قياس الأصول يقتضي أن القول قول المنكر إذا الأصل عدم تنقل ذمته بما يدعيه التابع من القدر الزائد لكن ثم أصل آخر يوافقه وهو أن المشتري ملك المبيع عليه فالقول قول من ملك أصله الشفيع من المشتري إذا اختلفا في قدر ثمن الشقص فان القول قول المشتري لأن الشفيع يملك عليه الشقص وكذا قسنا في التحالف على الاختلاف في ثمن المبيع ما عدا المبيعات من عقود المعارضات كالسلم والإجارة والمساقاة والقراض والجعالة والصلح عن الدم والخلع والصدّق والكتابة (ويسمون ذلك القياس على موضع الاستحسان) ونسألي الكلام على الاستحسان على أتم وجه إن شاء الله تعالى وهذه المسألة قد بينا فيها مذهب الجمهور (فالدليل على جواز القياس على الأصل وإن لم يكن مجمّعاً على تعليله هو أنه لا يخلو)

القائل باشتراط الاجماع على التعليل في القياس عليه (إما أن يعتبر اجماع الأئمة كلها فهذا يوجب إبطال القياس لأن نفاة القياس من الأئمة وأكثرهم على أن الأصول غير معللة أو يعتبر اجماع مثبتي القياس فذلك لا معنى له لأن اجماعهم ليس بحجة على الانفراد فكان القياس على ما أجمعوا عليه كالقياس على ما اختلفوا عليه وأما الدليل على الكرخي ومن قال بقوله هو أن ما ورد به النص مخالفاً للقياس أصل ثابت كما أن ما ورد به النص موافقاً للقياس أصل ثابت فإذا جاز القياس على ما كان موافقاً جاز على ما كان مخالفاً) إذا وجدت فيه شرائط القياس المعتبرة عند الجمهور وكانت العلة مستنبطة بمسلك من المسالك الصحيحة المعتبرة

(فصل) وأما ما عرف من الأصل (بالاجماع) فحكمه حكم ما ثبت بالنص في جواز القياس عليه على التفصيل الذي قدمته في النص (أى فيما ثبت بالنص والتفصيل هو أن ما لا يعقل معناه لا يقاس عليه وما يعقل معناه ووجد في غيره يقاس عليه إلى آخر ما قدمه) ومن أصحابنا من قال لا يجوز القياس عليه ما لم يعرف النص الذي أجمعوا لأجله وهذا غير صحيح لأن الاجماع أصل في إثبات الأحكام كالنص فإذا جاز القياس على ما ثبت بالنص جاز على ما ثبت بالاجماع (واحتمل كون الاجماع منعقداً عن قياس فيكون مانعاً مدفوعاً بأن الأصل عدم المانع والشك في المانع وقدمنا أن من شروط الحكم الأصل ثبوته بغير قياس

(فصل) وأما ما ثبت بالقياس عليه أى على نص من كتاب أو سنة أو إجماع فهل يجوز أن يجعل أصلاً ويقاس عليه بالعلة قيس هو بها على غير أولاً قال المصنف (فلا خلاف أنه يجوز أن يستنبط منه المعنى الذي ثبت به ويقاس عليه غيره) العلة إما أن تتحد أو تختلف فإن اتحدت يكون القياس الثاني لغواً في إثبات حكم المقيس لكنه قياس صحيح باتفاق الجميع لكن فيه تطويل المسافة فينبغي أن يقاس على أصل واحد أولاً وإنما النزاع مع اختلاف العلة وبناء على ذلك يكون قولهم ومن شرط حكم الأصل

ثبوت به بغير القياس تساهلا في التعبير بل حق التعبير أن يقال وكون الأصل فرعاً مع اتحاد العلة لا يحتاج إليه في الإثبات وفي بلوغ السؤل كون القياس قد يستغنى عنه بالنص فذلك موضوع ووجوه ثلاثة مشهورة تعرض لها الأصوليون في باب القياس أولها أن يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع كما لو استدلوا على ربوية البر وأنه لا يجوز التفاضل بحديث مسلم رضى الله عنه الطعام بالطعام مثلاً بمثل ثم يقاس عليه الذرة مثلاً بجامع الطعام فإن الطعام يتناول الذرة كالبر سواء فهذه يمنع القياس فيها بلا خلاف عند جميع الأصوليين إذ شرط صحة القياس عندهم أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع واستدلوا عليه بأنه لو كان شاملاً له لكان ثباته بالقياس دون دليل الأصل تحكماً وتطويلاً بلا طائل إذ ليس جعل بعض الصور المشمولة أصلاً لبعضها بأولى من العكس لأن كلامها مقصود بالدلالة فإذا كان دليل الأصل متناولاً لحكم الفرع كان مقصوداً أيضاً وحينئذ لا وجه لجعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً فالقياس حينئذ غير صحيح فضلاً عن الاستغناء عنه والتطويل بلا طائل والثاني أن يتناول دليل العلة بعمومه أحكام فروع كثيرة أو بخصوصه حكم فرع واحد مثاله في العموم حديث مسلم الطعام بالطعام مثلاً فإنه دال على عليية الطعام لترتيب الحكم على الوصف ومتناول بعمومه لأحكام فروع كثيرة لأن محل الحكم وهو الطعام في المثليين عام لكل فرد من أفراد ما يطلق عليه اسم الطعام كالتفاح وغيره مما يشارك البر في الطعام وحينئذ لا حاجة في إثبات ربوية التفاح مثلاً إلى قياسه على البر بجامع الطعام للاستغناء عنه بعموم الحديث وليس في هذا الوجه تحكماً لأن الدلالة على حكم الفرع ليست مقصودة وإنما المقصود بالإفادة إثبات عليه حكم الأصل وكون دليل العلة دليل حكم الأصل ليس مقصوداً بالإثبات فإذا فرض دلالة على حكم الفرع فلا يوجب القياس تحكماً كالوجه الأول فذلك وقع خلاف في هذه الصورة فمنهم من منع ومنهم من أجاز وفي شرح الجلال المحلى بعد بيان الوجه الأول ما نصه وسيأتى

من شروط العلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار فمقابلته المبني على جواز دليلين على مدلول واحد لا يأتي هنا كما يفهم من العلاوة السابقة في التوجيه اهـ أى من لزوم التحكم في المسألة الأولى دون الثانية فهذا هو الفارق بين الأولى حيث وقع الاتفاق فيها على المنع وبين الثانية حيث وقع الاختلاف فيها لأن دليل العلة وإن كان شاملاً لحكم الفرع لكن ليس الاستدلال به على كون أحدهما أصلاً والثالث أن يكون الفرع منصوصاً عليه بنص غير شامل لحكم الأصل موافق للقياس فيمنع للاستثناء حينئذ بالنص عن القياس الذي لا يعمل به إلا عند فقد النص للضرورة وقيل لا يمنع بناء على جواز دليلين على مدلول واحد فيجوز عند هذا المخالف أن يكون حكم الفرع منصوصاً عليه بخصوصه وحينئذ لا يكون الفرض من القياس معرفة حكم الفرع فإنه ثابت بالنص بل الفرض منه تأكيد الظن وتقوية الأدلة ومعرفة العلة حيث ثبت به كون حكم الفرع معللاً فيثبت له أحكام المعجلات والمفيد في الحقيقة للعلة أحد مسالكها ولكن لما كان القياس سبباً باعثاً عليه نسبت الإفادة إليه والمختار أنه لا يعول على القياس مع وجود النص مطلقاً لأن مظهر القياس ومساقه لا يكون لمثل هذه الفوائد وإنما هو لإظهار حكم الفرع الكمين في دلالة النص الممثل بخلاف تعدد أدلة النصوص فإنها قد تكون لمثل هذه الأغراض والفقهاء يتساهلون في ذلك حيث يقولون في إثبات المسائل الفقهية وهذا ثابت بالكتاب والسنة والاجماع والقياس أو ثابت بالنص والقياس أو الاجماع والقياس انتهى كذا في بلوغ السؤل (وهل يجوز أن يستنبط منه) أى من المقيس الأول على الأصل (معنى غير المعنى الذي قيس به على غيره وقياس عليه غيره مثل أن يقاس الأرز على البربيلة أنه مطعوم ثم يستنبط من الأرز أنه نبت لا ينقطع عنه الماء ثم يقاس النيلوفر فيه وجهان من أصحابنا من قال يجوز وهو قول الحنابلة وأبى عبد الله البصرى واستدلوا على ذلك بأنه لا تجب المساواة في الدليل بين الأصل والفرع فإن الحكم في الأصل بنص أو اجماع وفي الفرع يثبت بالقياس فكذلك لا تجب المساواة في العلة فيجوز أن

يثبت الحكم في الأصل لعله وفي الفرع لأخرى ولا يخفى ضعف هذا الدليل لأن بين صورتين بونا بعيدا فان القياس هو المساواة في الحكم بسبب التساوي في العلة فاذا انعدمت المساواة فيها فقد انعدم القياس وأما لدليل فهو أمانة دالة على الحكم فيجوز نصب أمارتين مختلفتين في الأصل والفرع بل نقول التحقيق أن الحكم في الأصل والفرع ثابت بنص الأصل أو إجماعيته وإنما القياس يظهر تضمنه حكم الفرع واندماجه فيه بواسطة وجود علة حكم الأصل في الفرع فثبتت المساواة في الدليل أيضا وما قلناه في اختلاف العلة يقال أيضا في اختلاف وصف الحكم المستدل عليه هل له وجود في الأصل أولا كما لا قياس عند عدم المساواة في العلة لا قياس عند عدمها في الحكم اهـ (ومن أصحابنا من قال لا يجوز وهو قول أبي الحسن الكرخي) وهو قول الجمهور واستدل بأنه إذا ثبت الحكم في الأصل الذي هو فرع لعله أخرى غير العلة التي يقاس بها فلا مساواة بين الفرع وأصله في العلة ولا يمكن قياس بدون مساواة الفرع مع أصله فيها (وقد نصرت في التبصرة جواز ذلك والذي يصح عندي الآن أنه لا يجوز لأنه إثبات حكم الفرع بغير علة الأصل وذلك أن علة الأصل هي الطعم فتي قسنا النيلوفر عليه بما ذكرنا رددنا الفرع إلى الأصل بغير علة الأصل وهذا لا يجوز .

فصل وأما ما لم يثبت في الأصوب أحد هذه الطرق (وهي النص والاجماع والقياس على قول (أو كان قد ثبت) بأحد هذه الطرق ثم نسخ فلا يجوز القياس عليه) بالاتفاق (لأن الفرع إنما يثبت بأصل ثابت فاذا كان الأصل غير ثابت لم يجز إثبات الفرع من جهته .

(باب القول في بيان العلة وما يجوز أن يعلل به وما لا يجوز) العلة في اللغة اسم لما يتغير الشيء بحصوله أخذنا من العلة التي هي المرض لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في ذات المريض يقال اعتل فلان إذا حال عن الصحة إلى السقم وقيل إنها مأخوذة من العلل بعد النهل وهو معاودة الشرب بعد مرة أخرى لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر مرة بعد أخرى وقد اختلف في تفسيرها اصطلاحا فقال الغزالي هي الوصف المؤثر في الأحكام بجعل الشارع لآلذاته

وقال الآمدى وابن الحاجب هي الباعث على الحكم أى المشتمل على حكمة
صالحة لأن تكون مقصودة الشارع من شرع الحكم وقال الإمام أنها
المعرف للحكم وقالت المعتزلة هي المؤثر لذاته في الحكم وهو مبنى على التحسين
والتقيح وقال في جمع الجوامع قال أهل الحق هي المعرفة وحكى الأقوال
الأربعة وقال ونحن معاشر الشافعية إنما نفسر العلة بالمعرف ولا نفسرها
بالباعث ونشدد النكير على من فسر بها بذلك لأن الرب لا يبعثه شيء على
شيء ومن عبر من الفقهاء عنها بالباعث أراد أنها باعثة للمكلف على الامتثال
نبه عليه! أبى رحمه الله تعالى اه وقصد صاحب جمع الجوامع بذلك الرد على
قول الآمدى إن كون العلة هي الباعث هو مراد الشافعية من قولهم حكم
الأصل ثابت بها أى أنها باعثة عليه وأن مراد الحنفية أى في قولهم حكم
الأصل ثابت بالنص أن النص معرف وأن كلا لا يخالف الآخر في
مراده وتبعه ابن الحاجب في ذلك قال العطار وما قاله صاحب جمع
الجوامع مخترع لو ألده لأمضى له لأن البعث للحاكم على شرع الحكم أى إظهار
تعلقه في أفعال المكلفين لا للمكلف وقد أشار إلى ذلك الشارح بقوله الباعث
عليه أى على الحكم قاله الكوراني وقال صاحب التوضيح كل من جعل
العلل العقلية مؤثرة بمعنى أنه جرت العادة الإلهية بخلق الأثر عقب ذلك الشيء
فيخلق الاحتراق عقب مماسة النار لا أنها مؤثرة بذاتها يجعل العلة الشرعية
كذلك بأنه حكم بأنه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقبيه الوجوب حسب
وجود الاحتراق عقب مماسة النار فإن المتولدات بخلق الله تعالى عند أهل
السنة والجماعة اه وذلك لإجماع العقلاء على أن ما عدا الواجب جل شأنه
لا يصلح أن يكون مصدرا الآثار للبرهان القطعى الدال على ذلك فتوقف
التأثير في المعلولات على العلة شرعية أو عقلية لنقص في المعلولات لا لعجز
الواجب جل شأنه فمنه تمليل الأحكام بمصالح العباد وترجع اليهم فلا يلزم
على القول بأنها مؤثرة أن هناك تأثيرا لغير الله تعالى ولا يلزم على القول بأنها
باعثة على الحكم استكمالها تعالى بها وأنها تحمله على الفعل بل إن رعاية المصالح

والمنافع وفعلة وحكمه تعالى على حسبها إنما هو مقتضى كماله تعالى لأنه لما كان حكماً كان لأحكامه وأفعاله غايات وحكم ترتب عليها ولما كان جواد محضاً اقتضى جوده أن يراعى مصالح مخلوقاته فلا جرم كانت أحكامه وأفعاله على ما هو مقتضى المصالح فالأحكام المتعلقة باقتضاء المصالح إنما هي فرع حكمته وجوده ورحمته ولو ازم ذلك انتهى وقد عرفها المصنف بقوله (واعلم أن العلة في الشرع هي المعنى الذي يقتضى الحكم أى يطلبه ويحجبه ويعبر عنهما بالوصف الجامع بين الأصل والفرع) وأما المعلول ففيه وجهان من أصحابنا من قال هو العين التي تحملها العلة كالأخر والبر ومنهم من قال هو الحكم (على حسب اختلافهم في الأصل ما هو كما تقدم) (وأما المعلل فهو الأصل) وقد تقدم عن المصنف أن الأصل إما المحل أو الحكم وعن جمع الجوامع أن الأصل إما المحل أو الحكم أو دليله (وأما المعلل له فهو الحكم) كان ينبغي أن يقول وأما المعلل والمعلل له فهو الأصل وهو إما المحل أو الحكم (وأما المعلل بكسر اللام الأولى بهم الناصب لليلة) (وأما المعتل بكسر اللام الأولى عند فك الإدغام) (فهو المستدل باليلة).

(فصل) واعلم أن العلل الشرعية أمانة على الحكم ودلالة عليه (ومعرفة له لا تأثير لها أصلاً لأن المؤثر في الأشياء كلها هو الله تعالى وفي نهاية السؤال فإن قيل العلة المستنبطة إنما عرفت بالحكم لأن معرفة كونها علة للحكم متوقف على معرفة الحكم بالضرورة فلو عرف الحكم بها لكان العلم بالحكم متوقفاً عليها وهو دور واحترزنا في السؤال بالمستنبطة عن المنصوص فإن معرفتها غير متوقفة على الحكم لكونها ثابتة وأجاب المصنف يعنى اليساوى بأن تعريف الحكم باليلة إنما هو بالنسبة إلى الأصل وتعريف العلة للحكم بالنسبة إلى الفرع فلا دور لاختلاف الجهة وهذا الجواب يلزم منه زيادة قيد في التعريف فيقال إن العلة هي المعرف لحكم الفرع أى الذى شأنه إذا وجد فيه كان معرفاً لحكمه اه وقال السعد ليس معنى كونه معرفاً أن لا يثبت إلا به كيف وهو حكم شرعى لا بد له من دليل شرعى أو إجماع بل معناه أن الحكم

يثبت بدليله ويكون الوصف أماره يعرف بها أن الحكم الثابت حاصل في هذه المادة مثلاً إذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بأنه مانع اختتم وقذف بالزبد كان ذلك أماره على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من أفراد الخمر وبذلك اندفع ما يقال إن كانت العلة منصوصاً عليها كأن يقال الحرمة في الخمر معللة بالإسكار فالمعرف للحكم هو النص لا العلة وإن كانت مستنبطة لزم الدور لأنها لاتعرف إلا بثبوت الحكم بها اهـ ووجه الدفع أن معنى كونها معرفة أنها أماره على عموم حكم النص لكل ما وجدت فيه فالحكم في الأصل والفرع واحد لأن خصوصية المحل ملغاة في كل من العلة والحكم اهـ (ومن أصحابنا من قال) العلة الشرعية (موجبة للحكم بعد ما جعلت علة) فيهما موجبة بالجمال أى يجعل الله تعالى إياها موجبة ومؤثرة لا كما يقول المعتزلة إنها موجبة بالذات والقول بالتأثير بالجمال هو قول الغزالي ومن تبعه ولا تنس ما تقدم عن السعد من معنى التأثير (الآتري أنه يجب إيجاد الحكم بوجودها فمنهم من قال ليست بموجبة لأنها لو كانت موجبة لما جاز أن توجد في حال ولا توجب كالعلة العقلية) فإن التخلف فيها ممتنع (ونحن نعلم أن هذه العلة كانت موجودة قبل الشرع ولم تكن موجبة للحكم فدل على أنها غير موجبة) إن أراد بهذا الدليل الرد على القائل بالتأثير بالجمال فليس فيه إلزام عليه لأن له أن يقول هذه العلة وإن كانت موجودة قبل الشرع لكن لم تجعل مؤثرة حينئذ ولا حكم ولا تأثير ولا جعل قبل الشرع وإن أراد به الرد على المعتزلة القائلين بالتأثير بالذات فلم يذكر كلامهم حتى يرد عليهم وقد قدمنا الأقوال الأربعة في العلة ثم القول بأنها غير غير موجبة أعم يصدق على القول بأنها معرفة وباعثة

﴿فصل﴾ ولا تدل العلة إلا على الحكم الذى نصبت له فإن نصبت للإثبات لم تدل على النقي (أى على انتفاء الحكم عند انتفائها وهو المعبر عنه بالإلتهكاس وإنما المدار على أن تكون مطردة في محالها بدوران الحكم معها وترتبه عليها وجوداً فان انتقضت بأن وجدت ولا حكم معها فهى فاسدة وذلك

لأن علل الشرع أمارات على الحكم ودلالات عليه فإذا جاز اجتماع دلالات على الحكم لم يكن من ضرورة انتفاء بعضها انتفاء الحكم لكن إن لم يكن إلا علة واحدة فالعكس لازم لأن انتفاء العلة يوجب انتفاء المعلول لأن الحكم لا بدله من علة فإذا اتحدت العلة وانتفت فلو بقي الحكم لكان ثابتاً بغير سبب أما حيث تعددت العلة فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل بل عند انتفاء جميعها (وإن نصبت للنفي لم تدل على الإثبات) يعني أنها إذا نصبت للدلالة على انتفاء شيء عند وجودها لم تدل على الإثبات عند انتفائها وذلك لأن علل الشرع أمارات على الحكم ودلالات عليه (وإن نصبت للنفي) أي لانتفاء الحكم عند انتفائها (والإثبات) أي ثبوت الحكم عند ثبوتها (وهي العلة الموضوعية لجنس الحكم دلت على النفي والإثبات فيجب أن يوجد الحكم بوجودها ويزول بزوالها) كالبحر مع السكر في العصير فإنه لما لم يكن مسكراً لم يكن حراماً فلما حدث السكر فيه وجدت الحرمة ثم لما زال السكر بصير ورته خلا صار حلالاً وسيأتي الكلام على الطرد في آخر باب العلة إن شاء الله تعالى (ومن الناس من قال إن كل علة تدل على حكيم على الإثبات والنفي فإذا نصبت للإثبات اقتضت الإثبات عند وجودها والنفي عند عدمها وإن نصبت للنفي اقتضت النفي عند وجودها والإثبات عند عدمها وهذا قول من يقول العلة تؤثر بطرفها من طرف الوجود تؤثر في الوجود ومن طرف عدمها تؤثر في عدمها وهذا باطل لأن عدم لا يصح للتأثير وإنما ينعدم المعلول بانعدام العلة لأن الوجود هو المحتاج للعلة بخلاف عدمه فإنه الأصل فلا يحتاج إلى علة وإنما ينعدم المعلول عند انعدام علته لما بينهما من التلازم لا لأن عدمها علة في عدمه وانعدامه لعدمها بالنظر إليها والافتقار يوجد المعلول بعلة أخرى إذا كان لازماً أعم كالحرارة فإنها معلولة للشمس وللنار وللحركة فهي توجد بأحدها وأما قول الغزالي والمؤثر من الدوران هو أن يكون الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم وأما الدوران بمعنى الثبوت مع الثبوت والعدم مع عدمه فليس بعلة فبني على مذهبه من أن العلل مطلقاً عقلية أو شرعية

مؤثرة بإذن الله تعالى في معلولاتها ومراعاة أن الوصف الذي هو المؤثر لا يصح أن يكون علة إذا ثبت كونه مؤثراً فلا بد أن يكون مناسباً صالحاً للعلية ثم يعدل إما باعتبار الشارع كما ذكر وهو المتفق عليه وإما بالإحالة وهو حجة عند أصحاب الشافعي (وهذا خطأ لأن العلة الشرعية دليل) وأما على الحكم لا موجب ومثبت له بالذات (ولهذا كان يجوز أن لا يوجب ما علق عليها من الحكم والدليل العقلي الذي صار بنفسه دليلاً) أي لا يجعل جاعل (يجوز أن يدل على وجود الحكم في الموضع الذي فيه) ذلك الدليل العقلي (ثم يعدم ويثبت الحكم بدليل آخر والدليل الشرعي الذي صار دليلاً يجعل جاعل أولى بذلك)

(فصل) ويجوز أن يثبت الحكم الواحد (بالنوع أو بالشخص) (بعلتين) مستقلين (وثلاثة) وأكثر كالقتل يجب بالقتل والزنا والردة (إذا كان الحكم متحداً بالنوع مع الاختلاف بالشخص كتعليل إباحة قتل زيد برده و قتل عمر بالقتل وقتل خالد بالزنا مع الإحصان فقد اتفقوا على الجواز ومن نقل الاتفاق على ذلك الأستاذ أبو منصور البخاري والآمدي والصفى وإذا تأملت وجدت عدم التعدد لأن كل حكم معلل بعلة وأما النوع وهو القدر المشترك بين أفراد القتل فلم يعلل وإنما التحليل لأفراده وأما إذا كانت العلة الشرعية المتعددة مع اتحاد الحكم بالشخص كتعليل قتل زيد بكونه قتل من يجب في قتله القصاص وزنى مع الإحصان وبكونه ارتد فهل يصح إباحة دمه بهما أولاً لا يتلفوا فيه ومن هذا ما ذكره المصنف بقوله (وتحريم الوطء يثبت بالحيض والإحرام والصوم والاعتكاف والعدة) فهل يصح تعليل حرمة الوطء بالحيض والإحرام معاً أو بالصوم والاعتكاف معاً اختلفوا في ذلك على مذاهب أحدها الجواز مطلقاً وهو قول الجمهور وظاهر كلام المصنف واستدلوا على ذلك بأن العلة الشرعية أمارات على الحكم في الحقيقة ولا يمتنع نصب أمارتين على شيء واحد وإنما يمتنع في العال العقلية ودليل جوازه ووقوعه أن الحدث يحصل بالبول والغائط والمذى مع استقلال كل منهما بإيجاب الحدث وكذا القتل حكم واحد يقع بالقصاص والزنا والردة وغير ذلك وكذلك من أرضعتهما أختك

(م ٤٤ - نزهة المشتاق)

وزوجة أخيك فجمع لهنهما وانتهى إلى حلقتها دفعة واحدة حرمت عليك
لأنك خالها وعمها ولا يحال على أحدهما دون الآخر فان قيل العلل العقلية اذا
كانت متعددة كانت الأحكام متعددة تقديراً لأن قتل القصاص مغاير لقتل
الردة ولذا ينتفى قتل القصاص بالعفو ويبقى الآخر لعدم عوده إلى الإسلام
وبالعكس اذا عاد إلى الإسلام ولم يعف عنه ينتفى قتل الردة ويبقى قتل القصاص
ولو لم تتغاير العلتان لما كان كذلك قلنا إضافة الشيء إلى أحد دليلين لا يوجب
تعدده في ذلك الشيء والا لزم مغايرة حدث البول والغائط وهو باطل وأما
القتل فلا تعدد فيه بل في إسناده ولهذا كان الزائل بالعفو هو استناده إلى القتل
الحمد العدوان والزائل بالإسلام هو استناده إلى الردة لانفس القتل فانه باق
على ما كان ولم يزل عما عليه والمذهب الثاني المنع واحتج المانعون بأنه لو جاز
تعليل الحكم الواحد بعلمتين مستقلتين أو بعلم مستقلة لكانت كل واحدة
مستقلة في التعليل غير مستقلة به وذلك تناقض لأن معنى كون العلة مستقلة
بالتعليل ثبوت الحكم بها وحدها دون غيرها فاذا تعددت العلة يلزم من
استقلال كل واحد منها عدم استقلال كل واحدة منها لاستلزام علية كل
واحدة منها عدم علية الغير فضلاً عن استقلاله بينه أيضاً أن الأئمة قطعوا
بالترجيح في علة الربا فبعضهم يرجح الكيل وبعضهم الاقتيات والادخار
وتفاديا عن لزوم تعليل الحكم الواحد بعلمتين ولو لا امتناعه لم يرجحوا البعض
بل جوزوا كون كل واحدة من الثلاثة علة مع صحة استقلال كل
واحدة منها بالعلية ورد بأن دعوى لزوم التناقض فاسدة لأنه إنما
يلزم لو كان معنى الاستقلال ما ذكره ولا نسلم لهم ذلك بل معناه
عندنا أن كل علة اذا انفردت استقلت على أنه يثبت بها لا غير واذا كان
كذلك فلا تناقض في التعدد وكذا تعلقهم بترجيح الأئمة علة الربا لانسلم أنهم
تعرضوا للترجيح بل إنما تعرضوا لإبطال كون الغير علة ولو سلم أنهم تعرضوا
له لكن لا لامتناع التعليل بعلمتين بل لانعقاد الإجماع على اتحاد العلة في الربا
ولا يمكن اتحاد العلة حين يكون المجموع علة والذي مال إليه في جمع الجوامع

المنع والصحيح القطع بامتناعه عقلا للزوم المحال من وقوعه كجمع النقيضين ويلزم أيضا تحصيل الحاصل في التعاقب حيث يوجد بالثانية نفس الموجود بالأولى اهـ بزيادة من شرح المحلى

﴿فصل﴾ وكذلك يجوز أن يثبت بعلّة واحدة أحكام متماثلة كالاحرام يوجب تحريم الوطء والطيب واللباس وغير ذلك (من محرمات الاحرام) وكذلك يجوز أن يثبت بالعلّة الواحدة أحكام مختلفة كالحيض يوجب تحريم الوطء وإحلال ترك الصلاة ولكن لا يجوز أن يثبت بالعلّة الواحدة أحكام متضادة كتحریم الوطء وتحليله لتنافيهما بالنسبة إلى محل واحد والمسألة فيها خلاف قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال والمختار وقوع حكيم بعلّة إثباتا كالسرقة للقطع والغرم حين يتلف المسروق أى لوجوبها ونفيا كالحيض للصوم والصلاة وغيرهما كالطواف وقراءة القرآن أى لحرمتها وقيل يمتنع تعليل حكيم بعلّة بناء على اشتراط المناسبة فيها لأن مناسبتها لحكم تحصل المقصود منها بترتيب الحكم عليها فلو ناسبت آخر لزم تحصيل الحاصل وأجيب بمنع ذلك وسنده جواز تعدد المقصود كما في السرقة المرتب عليها القطع زجراً عنها والغرم جبراً لما تلف من المال وثالثها يجوز تعليل حكيم بعلّة إن لم يتضادا بخلاف ما إذا تضادا كالتأيد لصحة البيع وبطلان الإجارة لأن الشيء الواحد لا يناسب المتضادين اهـ وكتب العلامة الشربيني على قوله والمختار وقوع حكيم بعلّة هذا هو المختار ومقابله مبنى على أن العلة بمعنى الباعث أما بمعنى المعرف فجائز قطعاً بلا نزاع كذا في العضد وغيره اهـ .

﴿فصل﴾ يجوز أن تكون العلة لإثبات الحكم في الابتداء (غير رافعة له في الأثناء كالعدة في منع النكاح) فإنها تمنع حل النكاح ابتداء من غير الزوج ولا ترفع حل النكاح في الأثناء كما لو كانت موطوءة بشبهة فإنها تعقد وهي باقية على الزوجية وكذا الإحرام يمنع ابتداء النكاح ولا يقطعه وهذا يلتفت إلى أنه يغتفر في الدوام ما لا يغتفر في الابتداء وفي تكملة الإبهاج

وكذلك الأصح صحة رجعة المحرم لتنزيلها منزلة الدوام وتوقيت النكاح مانع في ابتدائه ولا يمنع في دوامه فإذا قال أنت طالق غدا أو بعد شهر صح وعقد الذمة لا يجوز مع تهمة الخيانة ولو اتهمهم بعد العقد لم ينبذ إليهم عهده بخلاف الهدنة فإنه ينبذ العقد فيها بالتهمة ولو نكح حرة لانفسح نكاح الأمة خلافا للزنى ولو رأى المتيمم الماء في أثناء صلاته أتمها إن كانت مما يسقط فرضها بالتيمم وهو مانع في ابتداء الصلاة ولو ملك عبداً له عليه دين ففي سقوط الدين وجهان أصحهما لا وإن كان لا يثبت له على عبد ابتداء لأن للدوام من القوة ما ليس للابتداء قال وهذه قاعدة في الفقه كثرت مسائلها اهـ (وقد تكون علة في الابتداء والاستدامة كالرضاع في إبطال النكاح) فإنه يمنع من ابتداء النكاح ومن دوامه إذا طراً وكذا اللعان إذا طراً قطع ومنع الإبتداء وحرم على التأييد وألحق بهذا أم زوجتك فإن نكاح بنتها إذا وجد مانع من ألا تبتدى عليها عقداً ولو كنت قد عقدت على أمها ولم تدخل بها جاز لك نكاح بنتها وانقطع به نكاح الأم وبقي قسم ثالث لم يذكره المصنف وهو أن تكون العلة رافعة للحكم فقط كالطلاق فإنه يرفع حل الاستمتاع ولكن لا يدفعه إذا الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد وفي تكملة الابهاج ولك أن تقول الرفع أشد من الدفع فإذا صلح الوصف لأن يكون دافعاً فيصلح أن يكون رافعاً بطريق أولى والطلاق كما رفع حل الاستمتاع دفعه ولكن ليس هذا الدفع والرفع مؤبداً بل يزولان بنكاح جديد والمصنف يعنى البيضاوى أراد بكونه لا يدفعه أنه لا يمنع من طريانه فإنه في القسم الأول منع من الإبتداء دون الدوام وفي هذا المنع من الدوام دون الإبتداء ويخرج هذا على أنه قد يغتفر في الإبتداء ما لا يغتفر في الدوام عكس هذه القاعدة الأولى وهو في مسائل معدودة غير عديدة إستقصيناها في كتابنا الأشباه والنظائر كله الله ومنها في الملك الضمى لو اشترى قريبه الذى يعتق عليه صح وعتق عليه فالقربة منافية لدوام الملك دون ابتدائه ومنها لو قتل عتيق زوجته وله منها ولد ثم ماتت قبل الاستيفاء وبعد البيئونة فهل نقول وجب لو ولدها هذا

القصاص ثم سقط أو لم يجب أصلاً ظاهر قول الأصحاب ورث القصاص ولده أنه وجب ثم سقط فقد المسقط وهو البنوة سبب الملك ولم يمنع ابتداء دخول الملك ومنع الدوام وحكى إمام الحرمين عن شيخه أن القصاص لا يجب وقس على هذا لو زوج عبده بأمته هل نقول وجب المهر ثم سقط أو لم يجب ومنها المفلس يصح أن يستدين مؤجلاً على المذهب ولو حجر عليه بالفلس حل ما عليه من الدين ومنها الجنون فإنه يحل به الديون على وجهه ولو أن ولى المجنون استدان له مؤجلاً حيث لا يجوز له الاستقراض له لجاز ذلك ومنها لو تكفل بيدن حى فمات إنقطعت الكفالة على وجهه ومنها إذا أذن لجاريته ثم استولدها ففى بطلان الإذن إختلاف بين الأصحاب قال الرافعى واتفقوا على أنه يجوز ابتداء أن يأذن للمستولدة اهـ

﴿فصل﴾ ولا بد فى رد الفرع إلى الأصل من علة تجمع بينهما وقال بعض الفقهاء من أهل العراق يكفى فى القياس تشبيه الفرع بالأصل بما يغلب على الظن أنه مثله فإن كان المراد بهذا أنه لا يحتاج إلى علة موجبة للحكم يقطع بصحتها كالعلل العقلية فلا خلاف (بيننا وبينهم) فى هذا) فالمدار على كون العلة ثابتة بمسلك من مسالكها قطعياً أو ظنياً (وإن أرادوا أنه يجوز بضرب من التشبه على ما يقول القائلون بقياس التشبه فقد بينا ذلك فى أقسام القياس وإن أرادوا أنه ليس ههنا معنى مطلوب يوجب إلحاق الفرع بالأصل فهذا خطأ لأنه لو كان الأمر على هذا لما احتجج إلى الاجتهاد بل كان يجوز رد الفرع إلى كل أصل من غير فكر وهذا بما لا يقوله أحد فبطل القول به)

﴿فصل﴾ والعلة التى يجمع بها بين الفرع والأصل ضربان منصوص عليها ومستنبطة فالمنصوص عليها مثل أن يقول حرمت الخمر للشدة المضربة فهذا يجوز أن يجعل علة والنص عليها يغنى عن طلب الدليل على صحتها من جهة الاستنباط والتأثير ومن الناس من قال لا يجوز أن يجعل المنصوص عليه علة (للقياس) وهو قول بعض نفاة القياس ومن الناس من قال هو علة فى العين المنصوص عليها ولا يكون علة فى غيرها إلا بأمر ثان فالدليل على

أنه علة هو أنه إذا جاز أن يعرف بالاستنباط أن الشدة المطربة علة للتحريم في الخمر ويقاس غيرها عليها جاز بالنص ويقاس عليها غيرها وأما الدليل على من قال إنه علة في العين التي وجد فيها دون غيرها هو أنه إذا لم يصر علة فيها وفي غيرها إلا بالنص عليها سقط النظر والاجتهاد لأنه إذا نص على أنه علة فيها وفي غيرها إستغنينا بالنص عن الطلب والاجتهاد»

﴿فصل﴾ وأما المستنبطة فهي كالشدة المطربة في الخمر فإنها عرفت بالاستنباط فهذا يجوز أن يكون علة ومن الناس من قال لا يجوز أن يكون علة إلا ما ثبت بالنص أو الإجماع (كإجماع على أن العلة في خبر الصحيحين لا يحكم أحدكم بين اثنين وهو غضبان تشويش الغضب للفكر فيقاس بالغضب غيره نحو جوع وشبع مفرطين) وهذا خطأ ولما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لمعاذ رحمه الله بم تحكم يا معاذ قال بكتاب الله قال فإن لم تجد قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فإن لم تجد قال أجتهد رأيي فقوله اجتهد رأيي إنما كان بعد عدم وجد إنه لذلك الحكم في الكتاب والسنة ما يجتهد فيه) وبهذا بطل تخصيصهم القياس بما كانت علة منصوصة (وقد تكون العلة معنى مؤثرا في الحكم يوجد الحكم بوجوده ويزول بزواله كالشدة المطربة في تحريم الخمر والاحرام بالصلاة في تحريم الكلام) فانه إذا وجد الاحرام بالصلاة وجد تحريم الكلام فيها ومتى انعدم تحريم الاحرام بالصلاة انعدم تحريم الكلام (وقد تكون) العلة دليلا ولا تكون نفس العلة كقولنا في إبطال النكاح الموقوف كنكاح الفضولي وهو من ليس وليا ولاوكيلا فان تزويجه لغيره وكذا بيعه مال غيره باطل عند الشافعية وعند الحنفية ينعقد موقوفا على إجازة من عقده بشرط أن يكون بحالهما وأن يكون العقد له يميز حالة وقوعه أي يكون المعقود له شخص تتأق منه الإجازة في الحال بأن لا يكون مجنوناً ولا صبياً ولما كان في مذهب الشافعية حكم هذا العقد البطلان بين المصنف ذلك بقوله (أنه نكاح لا يملك الزوج المكلف ايقاع الطلاق فيه) وهذا في الحقيقة استدلال بحكم شرعي وكذا ما بعده

وفي ظاهر الدمي أنه يصح طلاقه فصح ظهاره كالمسلم وهذا أيضا تعليل حكم شرعي بحكم شرعي وتقدم كلام الحنفية في عدم صحة ظهار الدمي وأما بيع الفضولي فالدليل على جوازه ما روى عن عروة البارقي أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطاه دينارا ليشتري به أضحية فاشتري شاتين فباع أحدهما بدينار وجاء بشاة ودينار فدعا له النبي صلى الله عليه وسلم بالبركة فكان لو اشتري ترابا ربح وروى أنه صلى الله عليه وسلم دفع دينارا إلى حكيم بن حزام ليشتري به أضحية فاشتري شاة ثم باعها بدينارين ثم اشتري شاة بدينار وجاء بالشاة والدينار إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأخبره بذلك فقال صلى الله عليه وسلم بارك الله لك في صفقتك فأما الشاة فضح بها وأما الدينار فتصدق به ومثله النكاح وفي انعقاده موافق مراعاة الجانبين جانب المالك من جهة أنه ربما كانت فيه فائدة عظيمة له ومن جهة عدم خروج ماله عن ملكه بغير رضاه وجانب العاقد من جهة صيانة كلامه عن العبث (وهل يجوز أن يكون شها لا يزول الحكم بزواله ولا يدل على الحكم كقولنا الترتيب في الوضوء أنه عبادة يطلها النوم فوجب فيها الترتيب كالصلاة على ما ذكرناه من الوجهين في قياس الشبه (فصل ويكون العلة معنى يعرف به وجه الحكمة تعلق الحكم به كالشدة المطربة في الخمر) فان هذا الوصف يناسب لأجله أن يحرم الخمر لأن به ذهاب العقل الذي هو مناط التكليف وسبب لفقد السعادتين المعاشية والمعادية (وقد يكون معنى لا يعرف به وجه تعلق الحكمة في تعلق الحكم به كالطعم في البر وقد تكون العلة اسما جامدا كماء وتراب) لأن العلة عند المصنف ككثير من المحققين هي المعرف أعني ما يعرف به وجود الحكمة من غير أن يكون له مدخل في وجوده أو وجوده فالتعليل بالنسبة إلى المجتهد معناه أن هذا الأمر جعله الشارع علامة على شيء وذلك لامناسبة بينه وبين الحكم بالذات وإن كان قد يتضمن أمرا مناسبا يخال العقل أن الحكم شرع له وهو الحكمة وحينئذ فلا مانع من أن يجعل الشارع مجرد الاسم علامة على الحكم قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب كتعليل

الشافعي رضي الله عنه نجاسة بول ما يؤكل لحمه بأنه بول كبول الآدمي وفاقا
لأبي اسحاق الشيرازي وخلافا للإمام الرازي في نفيه ذلك حاكيا فيه
الاتفاق موجها له بأننا نعلم بالضرورة أنه لا أثر في حرمة الخمر للتسميته خمرأ
بخلاف مسماه من كونه مخامرا للعقل فهو تعليل بالوصف وأما المشتق المأخوذ
من الفعل كالسارق والقاتل فوافق صحة التعليل به وأما نحو الأيض من
المأخوذ من الصفة كالياض فشبهه صوري وسيأتي الخلاف فيه انتهى (وقد
يكون حكما شرعيا كقولنا يصح وضوءه فتصح صلاته) اختلفوا في جواز
تعليل الحكم الشرعي أي في جواز أن يكون ما جعل علما على الحكم الشرعي
حكما شرعيا فذهب جمهور الأصوليين إلى جوازه ومنعه بعضهم مستدلين
بوجهين أحدهما أن الحكم الذي فرض علة إذا كان متقدما على الذي فرض
معلولا لزم تخلف العلة عن المعلول وذا لا يجوز وإن كان متأخرا عنه لزم
تأخير العلة عن المعلول وذا لا يجوز وإن كان مقارنا فليس أحدهما أولى من
الآخر بأن يكون علة نعم لودل دليل خارجي على كون أحدهما علة للآخر
لجاز ذلك ولكن العبرة في الشرع للغالب فلا يعتبر هذا الاحتمال في مقابلة
احتمالات عدم الجواز أعني الاحتمالات الثلاثة وثانيها أن شرط العلة التقدم
على المعلول وتقدم أحد الحكمين على الآخر غير معلوم فلا يجوز واستدل
الجمهور بالنقل والعقل أما النقل فبقوله للشمسية حين سألته عن الحج عن
أبيها أرأيت لو كان على أبيك دين وجه الاستدلال به ظاهر فانه قاس أجزاء
الحج عن الأب على قضاء دين العباد والعلة كونهما دينا وهو حكم
شرعي لأنه عبارة عن وصف ثابت في الذمة وذلك شرعي وبقوله في حرمة
الصدقة أرأيت لو تضمنت بماء ثم مجته أكنت شاربه والحرمة من الأحكام
الشرعية وأما المعقول فلان العلة إن جعلت بمعنى الأمانة فلا امتناع في
أن يجعل الشارع حكما علما على حكم آخر بأن يقول إذا حرمت كذا فاعلموا
أنى حرمت كذا أو أوجب كذا وإن جعلت بمعنى الباعث فلا امتناع أيضا
في أن يكون ترتيب أحد الحكمين على الآخر مستلزما لحصول فصاحة

لا تحصل لنا من أحدهما بانفراده والجواب عما ذكره أنا لانسلم تخلف العلة عن المعلول على تقدير التقديم لأن الحكم لم يكن علة بذاته بل يجعل الشارع إياه علة بقران الحكم الآخر به ولا نسلم أيضاً عدم صلاحية المؤخر للعلية لأن المؤخر يصلح أن يكون معرفاً للتقدم وعلامة عليه ومعنى العلة هو المعروف (ومن الناس من قال لا يجوز أن يكون الاسم علة لأن التعليل بالأسماء فيشبه التعليل بالطرد وهو فاسد بخلاف الأسماء المشتقة فان التعليل فيها بموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم وهو قول الإمام الرازي وقد حكى نفسه الاتفاق على جواز التعليل بالاسم وتقدم ذكره قال العلامة العطار والظاهر أن الخلاف لفظي فان التعليل بمجرد الاسم لا يصح بل من حيث معناه (وهذا خطأ لأن كل معنى جاز أن يعلق الحكم عليه من جهة النص جاز أن يستنبط من الأصل ويعلق الحكم عليه كالصفات والأحكام) في قوله كل معنى إشارة إلى أن التعليل ليس بمجرد الاسم .

(فصل ويجوز أن يكون الوصف نفياً أو إثباتاً كقولنا لأنه وارث والنبي كقولنا لأنه ليس بوارث وليس بتراب ومن الناس من قال لا يجوز أن يجعل النبي علة اعلم أنه يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالثبوت كالتحريم بالإسكار والعدوى بالعدوى كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل والعدوى بالوجودى كعدم نفاذ التصرف بالاسراف وأما عكسه وهو تعليل الوجودى بالوصف العدمى ففيه الخلاف والأكثر على جوازه والمختار عند صاحب جمع الجوامع وابن الحاجب منعه وذلك لأن إذا قلنا يجب قتل المرتد لعدم اسلامه اقتضى أن يكون نقيض العلة أعنى الإسلام علة لنقيض الحكم أعنى حرمة القتل ويكون هكذا يحرم القتل للإسلام وذلك لا اعتبار اشتغال العلة على الحكمة الباعثة على الامثال وهى إنما تبعث عند مناسبتها للحكم فيلزم أن توجد المناسبة فى الطرفين بمعنى أنه إذا ناسب الشيء بعدمه أمراً لزم أن يناسب بوجوده نقيض ذلك وإلا لزم أن يناسب الشيء الواحد النقيضين وهو ممنوع أو يناسب أحد النقيضين بعدمه ولا يناسب الآخر بوجوده وهو منتهى أيضاً وإذا كانت حرمة القتل

للإسلام كان غاية ما يقتضيه عدم الإسلام عدم الحرمة إذ انتفاء العلة إنما يقتضى انتفاء المعلول لا وجود مقصود آخر بل لا بد الآخر من علة نعم لو كان الحكم الآخر الذى عبر عنه بوجود القتل هو الحرمة لاقتضاء وانتفاء العلة لكن الأحكام كلها وجودية ولذا قلنا فيما مر أن نقيض يجب قتل المرتد لعدم الإسلام يحرم القتل وهذا لا يأتى فى تعليل العدمى بالعدمى لأن للعدمى ليس حكماً وجودياً بل عدمى فغايتته انتفاء الحكم لا انتفاء العلة كذا من تقارير العلامة الشريبنى على جمع الجوامع لكن عند الحنفية لا يصح التعليل بالعدم مطلقاً قال فى تحرير الأصول وشرحه، التحجير والحنفية يمنعون العدم مطلقاً أى المطلق والمضاف أن يكون علة لوجودى أو عدمى فلم يصح النقل السابق أى نقل الاتفاق على جواز تعليل العدمى بالعدمى والدليل المذكور للنافين للوجودى خاصة لا يصلح لهم أى الحنفية مطلقاً لأنه يبطل العدم مطلقاً أى كونه علة لا انتفاء المناسبة ومظنتها فيه وكيف لا وهو ليس بشيء فلا يصلح حجة لإثبات الأحكام وعدم الحكم لا يحتاج إلى علة لأنه ثابت بالعدم الأصلى فلا يصح العدم علة لا للعدم ولا للوجود ويرد عدم جواز كون العدم علة للعدمى نقضاً من الأكثر القائلين بعدم جواز كون العدمى علة لوجودى وجواز كونه علة لعدمى وكون العدمى نفسه هو المناسب لم يتحقق والمناسب فى المثال المذكور الكفر وهو اعتقاد وقائم وجودى ضد الإسلام ويستلزم عدم الإسلام كما هو الشأن فى الضدين فى استلزام كل عدم الآخر فإضافة القتل إلى عدم الإسلام إنما هو لفظاً وإلا فى الحقيقة ليس هو مضافاً إلا إلى الأمر الوجودى الذى هو الكفر غير أنه تجوز بالإضافة إلى لازمه ويترد ما قلنا من كون إضافة الحكم إلى العدم لفظاً فقط فى عدم علة ثبت اتحادها لعدم حكمها كقول محمد فى ولد المغصوب لا يضمن لأنه لم يغصب فان الغصب سبب معين للضمان والخلاف لم يقع فى مطلق الضمان بل فى ضمان الغصب هل يجب فى زوائد المغصوب أو لا يصح تعليل عدم وجوب الضمان فى الولد بعدم الغصب أو لا سبب للضمان هنا

إلا هو فعدمه دليل على وجوب ضمان النصب ضرورة اه ولو قيل إن الخلاف لفظي لم يبعد لأن الحيفية لم ينكروا انتفاء المعلول لانتفاء العلة وإنما جعلوه من قبيل الاستدلال عند اتحاد العلة وغيرهم جعل الانتفاء علة للانتفاء والمآل واحد كما أن قتل المرتد متفق عليه غاية الأمر أن الحيفية قالوا إن العلة هي الكفر لا عدم الإسلام بل عدم الإسلام لازم العلة وليس بعلة والشافعية قالوا إن الخلاف بين الكفر وعدم الإسلام إنما هو في العبارة فقط وأما عدم المحض فلا خلاف في عدم التعليل (والدليل على ما قلناه أن ما جاز أن يعال به نضا جاز أن يعال به استنباطا كإثبات) قد علمت التفصيل الذي قدمناه عن الحيفية وأن خلافهم لفظي

(فصل) ويجوز أن تكون العلة ذات وصفين وأكثر كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان واعلم أنه قد اختلف في التعليل بالوصف المركب فذهب الأكثرون ومنهم الإمام والآمدی واتباعها إلى جواز تعليل الحكم بالوصف المركب لأنه مناسب له ودائر معه وهما يفيدان العلية وذهب البعض إلى عدم جواز التعليل به واحتج المانع بأنه لو صح التعليل به لكان عدم كل واحد من أجزائه علة تامة لعدم عليته لأن عدم كل واحد منها علة لعدم ذاته وإذا ارتفعت الذات ارتفعت الصفات بالضرورة وحينئذ فنقول إذا انتفى جزء من المركب تنتفى العلية لما قلنا ثم إذا انتفى جزء آخر منه فإن لم تنتف عليته يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وإذا انتفت يلزم تحصيل الحاصل وكلاهما محال فالتعليل بالمركب محال وإيضاحه إنه إذا انتفى جزء أول فقد علمت أنه ينتفى كل المركب بانتفاء أجزائه فتنتفى فإذا انتفى جزء ثان وهو كالأول علة في انتفاء العلية وقد انتفت بالأول فان قلنا إنها لم تنتف بالثاني لزوم وجود العلة وهو عدم الجزء الثاني بدون معلوله وهو انتفاء العلة وإن قلنا إن العلة انتفت بالثاني وقد علمت أنها انتفت بالأول لزوم تحصيل الحاصل وكلاهما محال فالتعليل بالمركب الذي أدى إلى هذا المحال محال والجواب الصحيح عن هذا أن التخلف هنا إنما هو لمانع

وهو حصول المعلول بعلة أخرى والتخلف لما منع لا يقدر في وجود المقتضى
 ألا ترى أن البول إذا خرج أولا فقد وجد الحدث ثم إذا خرج المذي
 ثانيا لم يوجد حدث آخر لاستحالة إيجاد الموجود فيتخلف المعلول ويلزم
 النقص لكنه لا يضر لأنه نقض صوري لا حقيقي وذلك لأن معنى كون
 كل واحد من هذه النواقض علة أولاد بالذات فإذا وجد أحدها كان موجبا
 للحدث فإذا وجد غيره بعد فلا يضر عدم ترتب حدث عليه للاكتفاء بالأول
 لأن شرط كون كل واحد منها علة أن لا يوجد قبله غيره فكذلك يقال في
 أجزاء العلة المركبة عدم كل جزء من أجزائها علة لعدم ذات المركب
 أولا وبالذات فعلة عدم المركب عدم جزء من أجزائه بل عدم علة من علله
 وإنما يطلق على كل واحد من أعدام الأجزاء علة لأنه يتحقق في ضمنها
 فلا يلزم النقص والتخلف عما هو علة حقيقة اهـ « وليس لها عدد
 محصور وحكى عن بعض الفقهاء أنه قال لا يزداد على خمسة أوصاف » يعني
 يجوز التعليل بالمركب بشرط أن لا يزيد على خمسة قال الجلال المحلى
 حكاه الشيخ أبو اسحاق الشيرازى كما روى عن بعضهم فى شرح اللمع
 وحكاه عن حكايته الإمام فى المحصول بلفظ سبعة وكأنها تصحفت فى
 نسخه كما قال المصنف يعنى السبكى قال الإمام ولا أعرف لهذا الحصر حجة
 وقد يقال حجته الاستقراء من قائله اهـ وفيه أن ما ثبت عليه الخمس من
 المناسبة يثبت به عليه الأكثر من غير فرق والاستقراء لا ينهض دليلا فى
 مثل ذلك وهذا وجه الضعف وقد تركه الشارح لظهوره وبهذا تعلم أن معنى
 قول الشارح وقد يقال الخ أن له حجة هى الاستقراء وإن كانت
 ضعيفة تدبر شريبنى على جمع الجوامع ولهذا قال المصنف « وهذا لا وجه
 له لأن العلل شرعية فإذا جاز أن يعلق الحكم فى الشرع على خمسة أوصاف
 جاز أن يعلق على ما فوقها »

﴿فصل﴾ ويجوز أن تكون العلة واقفة « أى قاصرة غير متعدية » كعلة
 أصحابنا فى الذهب والفضة ، بكونها جوهرى الأثمان والمراد ثمنيتها بحسب

الخلقة أى كونها مخلوقين للثمنية وهذه الثمنية خلقة هى علة الربا فى الذهب والفضة وهى قاصرة ولا خلاف فى التعليل بالقاصرة المنصوصة وإنما الخلاف فى المستنبطة والذى ذهب إليه الأكثرون منهم الشافعى والأصحاب ومالك وأحمد والقاضيان أبوبكر وعبد الجبار وأبو الحسين وعليه المتأخرون كالإمام وأتباعه ومنهم المصنف يعنى البيضاوى أنها صحيحة معول عليها ثم ذكر لها فوائد منها معرفة أن الحكم الشرعى مطابق لوجه الحكمة والمصلحة وهذه فائدة معتبرة لأن النفوس إلى قبول الأحكام المطابقة للحكم والمصالح أميل وعن قبول الحكم المحض والتعبد الصرف أبعد ومنها أنه إذا ثبت كون القاصرة علة للحكم فى محل فلو وجد فيه وصف آخر مناسب متعدد يمتنع تعدية الحكم به لمعارضة القاصرة مالم يدل دليل على استقلاله بالعلية بخلاف مالم لم يثبت كون القاصرة علة له فإنه حيثئذ كاف لتعدى الحكم بالوصف المناسب من غير افتقار إلى دلالة دليل على استقلاله وحاصله أنها تفيد منع حمل الفرع على الأصل كما أن تعدىها يفيد وجوب الحمل ومنها أن باطلاعنا على علة الحكم نزداد علماً بما كنا غافلين عنه والعلم بالشئ أعظم فائدة كما أن الجهل بالشئ أخس خسران وأقبحه ومنها أن العلة إذا طابقت النص زادته قوة ويتعاضدان وكذلك سبيل كل دليلين اجتماعاً فى مسألة واحدة ففائدتها فائدة اجتماع دليلين ومنها مانبه عليه والذى أيده الله تعالى من أن المكلف يقصد تقوية النص لأجلها فهو خير زاد أجراً انتهى (ويجوز أن تكون متعدية وقال بعض أصحاب أبى حنيفة رحمه الله تعالى لا يجوز أن تكون الواقعة) المستنبطة (علة) وهم الكرخى من المتقدمين وأبو زيد من المتأخرين وغيرهما بل حكاه فى الميزان عن مشائخ العراق وأكثر المتأخرين واختاره صاحب البديع وبعض أصحاب الشافعى وأبو عبد الله البصرى من المتكلمين قال التاج السبكي فى تكملة الإبهاج وحكاه الشيخ محيى الدين النوروى فى شرح المذهب وجهاً لأصحابنا وكذلك الشيخ أبو إسحاق فى شرح اللمع اه قال صدر الشريعة فى التنقيح والتوضيح عليه لأن الحكم فى الأصل ثابت

بالنص سواء كان معقول المعنى أو لا وإنما يجوز التعليل بالاعتبار إذ ليس
للصدد بيان لمية أحكام الله وما قالوا إن فائدة التعليل لا تنحصر في هذا أى
فى الاعتبار وفائدته أن يصير الحكم أقرب إلى القبول ليس بشيء إذ الفائدة
الفقهية ليست إلا إثبات الحكم فأشار بقوله لأن الحكم فى الأصل ثابت بالنص
الح كما قال فى التلويح إلى الجواب نحو استدلال الخصم وهو أن النص إذا
كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لأنه لا معنى للعلة إلا ما ثبت به
الشىء ولا شىء هنا يثبت بها سوى الحكم ولذا يعدى إلى الفرع بأن يقال
ثبت فى الأصل بالعلة وهى موجودة فى الفرع فيثبت فيه أيضاً وعدم التعدى
لا يصلح مانعاً للإجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فأجاب بأن حكم
الأصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى أو لم يكن علل أو لم يعلل فبعد
التعليل لو أضيف إلى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى
علية الوصف كونه باعثاً على شرع الحكم وإنما جاز التعدية إلى الفرع لما فى
التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتاً لحكم الفرع اه أى
وإذا كان المثبت للحكم هو النص لم يبق للتعليل حكم إلا التعدية فإذا خلا
عنها كان باطلاً قال فى التوضيح وبهذا ظهر أن التعليل والقياس بمنزلة المترادفين
عندنا وأما عند الشافعى رحمه الله تعالى فالقياس نوع منه اه أى فالتعليل أعم
من القياس فيكون الذى منعه الحنفية فى العلة القاصرة هو التعليل بمعنى
القياس دون التعليل بمعنى إبداء الحكمة والذى أجازة الشافعى هو التعليل
بمعنى إبداء الحكمة دون التعليل بمعنى القياس فلم يتوارد النقي والإثبات على
شىء واحد فكان الخلاف لفظياً انتهى من سلم الوصول وهذا غير صحيح
لما بينا أن العلل أمارات شرعية فيجوز أن تجعل الأمانة معنى لا يتعدى كما
يجوز أن تجعل معنى يتعدى (وقد ظهر لك مما تقدم أن الخلاف لفظى وفى
التحرير وشرحه التقرير ولا شك أنه أى الخلاف لفظى فقيل لأن التعليل
هو القياس باصطلاح الحنفية فيها متحدان أو هو أعم من القياس باصطلاح
الشافعية كما فى كشف البردوى وغيره فالنافية لجواز التعليل بالقاصرة يريد

به القياس وهذا لا يخالف فيه أحد إذ لا يتحقق القياس عند أحد بدون وجود العلة المتعدية والمثبت لجواز التعليل بها يريد به ما لم يكن منه قياسا والظاهر أن هذا لا يخالف فيه أحد فلم يتوارد النفي والإثبات على محل واحد فلا خلاف في المعنى والإفهام كثير مثله في الحج وغيره كأنه يريد به ولو لم يكن التعليل هو القياس كما هو مصطلح لم يستقم لهم منع التعليل بالقاصرة في الحج وغيره وكأنه يشير بما في الحج إلى ما في الهداية وغيرها ويرمل في الثلاث الأول من الأشواط وكان سببه إظهار الجلد للشركين حين قالوا أضنانهم حتى يثرب ثم بقي الحكم بعد زوال السبب في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده انتهى وهو ظاهر بما في غير الحج إلى مثل تعليل وجوب الاستبراء على الرجل فيما إذا حدث له ملك الرقبة بتعرف براءة الرحم قاصر عن الصغيرة والآيسة ووجوب العدة على المرأة في الفرقة الطارئة بهذا أيضا فإنه قاصر عنهما أيضا لكن ربما سموه أي الخفية بقولهم التعليل إبداء حكمة لاتعليل كأنه لو جود تمييز بينه وبين التعليل بالتعدية الذي هو القياس وحمل كلام العقلاء فضلا عن العلماء النبلاء على عدم التناقض ما أمكن مقدم على حمله على التناقض وقد أمكن هنا كما ذكرنا فتعين اه لكن في قول ابن أمير حاج قاصر عن الصغيرة والآيسة نظر ظاهر فإنهم نصوا على وجوب الاستيراد بشهر في حق من لا يختص لصغر أو كبر وأيضا الحديث ورد في المملوكات بالسبي وهو حديث ألا لاتوطأ الحبالى حتى يضمن ولا غير الحبالى حتى يستبرئن بحیضة وقد تعلق الحكم به عند تجديد الملك بأى سبب كان كالشراء والهبة والإرث والوصية ونحوها فعلة الحكم متعدية لا قاصرة اه

(باب) بيان الحكم إعلم أن الحكم الذى هو تعلق على العلة من التحليل والتحريم والإسقاط على ضريين مصرح به ومبهم فالصرح به أن تقول فجاز أن يجب أو فوجب أن لا يجب وما أشبه ذلك والمبهم على أضرب منها أن تقول فأشبه كذا فمن الناس من قال إن ذلك حكم لأنه حكم مبهم) لأن تعدية الحكم إلى الفرع لا يكون إلا بواسطتها فلا بد أن تكون معينة (ومنهم من

قال إنه يصح وهو الأصح لأن المراد فأشبهه كذا في الحكم الذى وقع السؤال عنه وذلك حكم معلوم بين السائل والمسئول فيجوز أن يمسك عن بيانه إكتفاء بالعرف القائم بينهما ومنها أن يعلق عليها التسوية بين حكيمين كقولنا في إيجاب النية في الوضوء أنه طهارة فاستوى جامدها ومائعها في النية (يعنى فى ثبوت النية وتحقيقها وهذا هو الفرع المقيس والمقيس عليه هو قوله (كإزالة النجاسة) فإنه طهارة فاستوى جامدها ومائعها في النية يعنى فى إسقاطها وعدم وجوبها فيه (ومن أصحابنا من قال إن ذلك لا يصح لأنه يريد التسوية بين المائع والجامد فى الأصل فى إسقاط النية وفى الفرع فى إيجاب النية وهما حكمان متضادان والقياس أن يشتق حكم الشئ من نظيره لا من ضده ونقيضه) فالقياس المذكور باطل لا تنفاه اتحاد الأصل والفرع فى الحكم لاختلاف الإستواء فيها وكيف لا يكون باطلا وظاهر امتناع تعديه إستواء سقوط النية فى إزالة النجاسة لإثبات إيجاب النية فى الوضوء والتيمم وهذا فى الحقيقة يرجع إلى قياس العكس «ومنه من قال إن ذلك يصح وهو الصحيح لأن حكم العلة» التى هى كونها طهارة «هو التسوية بين الجامد والمائع فى أصل النية والتسوية بين الجامد والمائع فى النية موجودة فى الأصل والفرع من غير اختلاف وإنما يظهر الاختلاف بينهما فى التفصيل فيقال إنهما أى الجامد والمائع مستويان فى الأصل الذى هو إزالة النجاسة فى السقوط وفى الفرع الذى هو الوضوء والتيمم فى الوجوب (وليس ذلك) أى التفصيل المذكور (حكم علة) بل حكم علة أصل الإستواء الذى جعل جامعا والاختلاف بالتفصيل لا يضر بالقياس ويأتى ذكر هذا أيضا فى قلب المساواة (ومنها) يعنى ومن الحكم المبهم المعلق على العلة (أن يكون حكم العلة إثبات تأثير لمعنى مثل قولنا فى السواك لنصائم إنه تطهير يتعلق بالفم من غير نجاسة تكون بالفم (فوجب أن يكون للصوم تأثير فيه) بالمتنع منه بعد الزوال (فهذا يصح لأن للصوم تأثيرا فى التضمضة وهو منع المبالغة فيها) خشية فساد الصوم (كما أن للصوم تأثيرا فى السواك وهو فى المتنع منه بعد

الزوال وإن كان تأثيرهما مختلفا) فان تأثير الصوم في منع المبالغة في المضمضة إنما كان خشية فساد الصوم فلذا منع منها من ابتداء النهار إلى آخره وتأثير الصوم في منع السواك إنما كان لئلا تزول الرائحة الكريهة من فم الصائم فإنها عند الله أطيب من ريح المسك فلذا اختص المنع منه بما بعد الزوال لأنه وقت حصولها فقد اشترك السواك والمضمضة في المنع عنهما (١) (واختلافهما في كيفية التأثير لا يمنع صحة الجمع لأن الغرض إثبات تأثير الصوم في كل واحد منهما وقد استويا في التأثير) أى التأثير بالمنع عن كل واحد منهما (فلا يضر اختلافهما بالتفصيل) .

(باب) ما يدل على صحة العلة اعلم أنه لا بد للحكم من علة أناط بها الشارع الحكم وجوبا كما عليه الممثلة أو تفضلا كما عليه أهل الحق وذلك بإجماع الفقهاء لافرق في ذلك بين من يقيسون وبين من ينكرون القياس كداود الظاهري وأتباعه لأن هؤلاء إنما ينكرون حجته لأنفس القياس فلا ينافي أنهم يقولون بأن الأحكام معللة بالمصالح وإن كانوا لا يقولون بتعدية هذه العلة إلى غير مورد النص الذى هو المنطوق فلا يلحقون المسكوت به ولو شاركه في العلة لأن المعول عليه هو النص فقط وبقوله تعالى وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين وهى برعاية المصالح الدنيوية والأخروية وشرع الأحكام بحسبها فلزم التعليل ولأن التعليل هو الغالب وعلى وفق الحكمة فيكون هو الأصل في الأحكام وأما ما ذكره الحنفية من الخلاف على المذاهب الأربعة الأول أنه لا يجوز التعليل بعلة إلا إذا قام الدليل على كونه بخصوصه معللا وليس الأصل فيها التعليل الثانى أن النص معلل بكل وصف وكل صالح للعلية ولا يحتاج إلى دليل إلا إذا تعارضت الأوصاف وينسبون هذا القول إلى أصحاب الطرد وكلا المذهبين فى الغائتين من الإفراط والتفريط الثالث أن الأصل فى النصوص التعليل ولا يحتاج فى طلب العلة إلى إقامة دليل على أنه معلل ولا يصح التعليل بكل وصف بل لا بد لتعين ذلك من دليل وإليه ذهب بعض مشايخ الحنفية

(١) وفى الحصنى على أبى شجاع أن حديث الخوف إنما جاء للترغيب فى الصيام لا للنعى من الاستياك بعد الزوال وهو كلام وجيه اه مصححه عيد الوصيف محمد (م - ٤٥ نزهة المشتاق)

المعتبرين قال في الكشف ذهب إليه صاحب الميزان ونقل عن الشافعي رضي الله عنه وإلى ذهب جمهور أهل الأصول الرابع أن الأصل في الأحكام التعليل لكن لا بد قبل معرفة العلة من مسلكها من معرفة أن النص معلل بعلة ما وإلى ذهب الشيخان الإمام غفر الإسلام والإمام شمس الأئمة فلا ينافي الإجماع على أنه لا بد للحكم من علة يناط بها وأن ذلك في الواقع ونفس الأمر والخلاف على تلك المذاهب إنما هو في تعليل المجتهد للحكم الذي ورد به النص لأجل القياس وتعديته إلى الفرع فالإجماع في موضع آخر ولما كان الأصولي إنما يبحث عما يحتاج إليه المجتهد لذلك بين الأصوليون مسالك العلة وطرقتها عملاً بالقول الثالث والرابع المعول عليهما ولا خلاف فيهما لأن الثالث في موضع هو تعيين الوصف الذي يصلح للعلة من بين أوصاف الأصل والرابع في موضع آخر هو إثبات أن النص معلل وكلا الأمرين لا بد منه وعلى ذلك يبنوا مسالك العلة وشروط القياس انتهى من سلم الوصول ولذا قال المصنف (وجملته أن العلة لا بد من الدلالة على صحتها لأن العلة شرعية) لأن الطريق من معرفتها الشرع (كما أن الحكم شرعي فكما لا بد من الدلالة على الحكم فكذلك لا بد من الدلالة على صحة العلة).

(فصل) والذي يدل على صحة العلة شيان أصل واستنباط فأما الأصل فهو قول الله عز وجل وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفعاله والإجماع فأما قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فدالاتهما من وجهين أحدهما من جهة النطق والثاني من جهة الفحوى والمفهوم فأما دالاتهما من جهة النطق فمن وجوه بعضها أجلى من بعض فأجلاها ما صرح فيه بلفظ التعليل (كان يقال لعلة كذا أو اسبب كذا) كقوله تعالى من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل وكقوله صلى الله عليه وسلم إنما نهيتكم لأجل الدافة) في تكملة الإيهاج إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت فكلاهما وادخروا رواه مسلم وأبو داود والنسائي في أجل التوبة على الثلاثة التي تنبأ النبي صلى الله عليه وسلم بالهجرة إليها والدافة القافلة السائرة (وقوله) صلى الله عليه وسلم (إنما جعل الاستئذان من أجل البصر) رواه البخاري ومسلم (وقوله) صلى الله عليه وسلم حين

سئل عن بيع الرطب بالتمر (أي ينقص الرطب إذا جف فقليل نعم فقال لا إذا
 أى لا تتبعوا الرطب بالتمر إذا جف) (أى من أجله) أى من أجل نقصانه إذا جف
 وهذا روى عن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وقد سئل عن اشتراء الرطب بالتمر فقال أينقص إذا يبس قالوا نعم قال
 صلى الله عليه وسلم فلا إذن رواه الأربعة وقال الترمذى حسن صحيح وصححه
 ابن خزيمة والحاكم وهو يدل على العلية من حيث الفاء ومن قوله إذن فهى
 من صنيع التعليل وقد عدها ابن الحاجب مما يدل بالنص على العلية مثل من
 أجل كذا وشبهه كما فعل المصنف (فهذا صريح فى التعليل لأنه يدل على العلية
 بالوضع وفى حديث فلا إذن وجه ثالث نذكره قريباً عن التاج فى تكملة
 الإبهاج) ويليه فى البيان والوضوح أن يذكر صفة لا يفيد ذكرها غير التعليل
 هذا الضرب الثانى من أدلة العلة المسمى بالتنبيه والإيحاء على العلة (كقوله
 تعالى) (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء الآية) فانه بيان
 لتعليل تحريم الخمر حتى يطرد فى كل مسكر وكذلك ذكر الصفة قبل الحكم
 كقوله تعالى (قل هو أذى فاعزلوا النساء فى الحيض) فهو تعليل حتى
 يفهم منه تحريم الإتيان فى غير المأمن لأن الأذى فيه ولا يجرى فى المستحاضة
 لأن ذلك عارض وليس بطبيعى وكقوله صلى الله عليه وسلم فى دم الاستحاضة
 انه دم عرق (قاله للمرأة المستحاضة التى سألت هل تدع الصلاة زمن استحاضتها
 فقال انما ذلك عرق وليس بالحيضة فأمرها صلى الله عليه وسلم أن تصلّى مع
 هذا الدم وعلل بأنه دم عرق وليس بدم حيض وهذا من أحسن الاختصار
 والاستفتاء بالوصف الذى يستلزم ذكر الأصل المقيس عليه وهو سائر
 دماء العرق ويكون تركه لذكر الأصل أبلغ من ذكره فيعرف السامع
 الأصل حين ذكر العلة ويعرف كل سامع منه أن دم العرق
 لا يوجب ترك الصلاة ونظير قوله صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن مس
 ذكره هل هو الا بضعة منك فاستغنى بهذا عن تكلف قوله كسائر البضعات
 (وكقوله فى الهرة إنها من الطوافين عليكم والطوافات) فانه وإن لم يقل

لأنها أو لأجل أنها من الطوافين لكنه أوماً إلى التعليل (كقوله صلى الله عليه وسلم حين قيل له إن في دار فلان هرة فقال الهرة سبع وفي بعضها الهرة ليست بنجسة) قال التاج السبكي في تكملة الإبهاج إذا ذكر الشارع وصفاً لم يؤثر في الحكم أى لو لم يكن علة فيه لم يكن لذكره فائدة دل على عليته إيماء وإلا كان ذكره عبثاً ولنغوا ينزه هذا المنصب الشريف عنه وهو على أربعة أقسام الأول أن يدفع السؤال في صورة الإشكال بذكر الوصف كما روى أنه عليه السلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل إنك تدخل على بنى فلان وعندهم هرة فقال عليه السلام إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات رواه الأربعة أصحاب السنن فلو لم يكن لكونها من الطوافين عليكم والطوافات أمر في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فائدة الثانية أن يذكر وصفاً في محل حكم لا حاجة إلى ذكره ابتداء فيعلم أنه إنما ذكره لكونه مؤثراً في الحكم كما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ليلة الجن لابن مسعود ما في إداوتك قال نبيذ تمر قال ثمرة طيبة وماء طهور وهو حديث ضعيف رواه الترمذى وابن ماجه الثالث أن يسأل الرسول صلى الله عليه وسلم عن شيء فيسأل عليه الصلاة والسلام عن وصف له فإذا أخبر عنه حكم فيه بحكم ثم مثل له بحديث يبيع الرطب بالتمر الذى تقدم ذكره وقال بعده ما قال فلو لم يكن نقصانه علة في المنع لم يكن للتقديم عليه فائدة قال الرابع أن يسأل عن حكم فيتعرض لنظيره ويتبعه على وجه الشبه بينه وبين المسئول عنه فيفيد أن وجه الشبه هو العلة كما روى أبو داود والنسائى أن عمر رضى الله عنه قال هشلشت فقبلت وأنا صائم فقلت يا رسول الله صنعت اليوم أمراً عظيماً قبلت وأنا صائم قال أرأيت لو تميمضت من من الماء وأنت صائم قلت لا بأس قال فمه قال النسائى هذا الحديث منكر اه وقال أحمد بن حنبل حديث ضعيف فنبه عليه الصلاة والسلام بهذا على إنه لا يفسد الصوم بالمضمضة لمشايتها للقبلة في أن كلامها وإن كان مقدمة للشرب والوقاع المفسدين فلم يحصل منه المطلوب من الشرب والوقاع وفيه إشارة

إلى أركان القياس الأربعة لأنه عليه الصلاة والسلام جعل المضمنة أصلاً والقبلة فرعاً وكون كل منها مقدمة للفساد وجامعاً وعدم الإفساد حكماً اه
قال ابن القيم ولولا أن حكم المثل حكم مثله وأن المعاني والعلل مؤثرة في الأحكام نفيًا وإثباتًا لم يكن اذكر هذا التشبيه معنى فذكره ليدل به على أن حكم النظر حكم مثله وأن نسبة التمثلة التي هي وسيلة إلى الوطء كنسبة وضع الماء في الفم الذي هو وسيلة إلى شربه فكما أن هذا الأمر لا يضر فكذلك الآخر لا يضر اه (فهذه الصفات وإن لم يصرح فيها بلفظ التعليل إلا أنها خارجة مخرج التعليل إذ لا فائدة في ذكرها سوى التعليل وبليه في البيان أن يعلق الحكم على عين موصوفة بصفة) هذا هو الضرب الثالث من أدلة العلة وهو التنبيه على الأسباب بترتب الأحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط بالفاء التي هي للتعقيب والتسبب (فالظاهر أن تلك الصفة علة وقد يكون هذا بلفظ الشرط كقوله تعالى وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن وكقوله صلى الله عليه وسلم من باع نخل بعد أن يؤبره فثمرتها للبائع إلا أن يشترطها المبتاع فالظاهر أن الحمل علة لوجوب النفقة والتأثير لكون الثمرة للبائع ومثله من أحياء أرضاً ميتة فهي له ومن بدل دينه فاقتلوه وقد تكون بغير لفظ الشرط كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى فلم تجدوا ماء فميموا (وكقوله صلى الله عليه وسلم لا تتبعوا الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل فالظاهر أن السرقة علة لوجوب القطع والطعم علة لتحريم التفاضل) لأن تعليق الحكم بمشتق يؤذن بعلة ما منه الاشتقاق قال الإمام الغزالي في المستصفى ويلتحق بهذا القسم يعني ترتب الأحكام بصيغة الجزاء والشرط ما يرتبه الراوى بفاء الترتيب كقوله زنى ما عز فرجم وسهى النبي صلى الله عليه وسلم فسجد ورضخ يهودى رأس جارية فرضخ النبي صلى الله عليه وسلم رأسه فكل هذا يدل على التسبب وليس للمناسبة فإن قوله من مس ذكره فليتوضأ يفهم منه السبب وإن لم يناسب بل يلحق بهذا الجنس كل حكم حدث عقب وصف حادث

سواء كان من الأقوال كحدوث الملك والحل عند البيع والنكاح والتصرفات أو من الأفعال كاشتغال الذمة عند القتل والإتلاف أو من الصفات كتحریم الشرب عند طريان الشدة على العصير وتحريم الوطء عند طريان الحيض فإنه ينقدح أن يقال لا يتجدد إلا بتجدد سبب وإن لم يتجدد إلا هذا فإذا هو السبب وإن لم يناسب فإن قيل فهذه الوجوه المذكورة تدل على السبب والعلة دلالة قاطعة أو دلالة ظنية قلنا أما ما رتب على غيره بقاء الترتيب وصفة الجزاء والشرط فيدل على أن المرتب عليه معتبر في الحكم لا محالة فهو صريح في أصل الاعتبار أما اعتباره بطريق كونه علة أو سبباً متضمناً للعلّة بطريق الملازمة والمجاورة أو شرطاً يظهر الحكم عنده بسبب آخر أو يفيد الحكم على تجرده حتى الحكم المحال أو يضم إليه وصف آخر حتى يختص ببعض المحال فطلق الإضافة من الألفاظ المذكورة ليس صريحاً فيها ولكن قد يكون ظاهراً من وجه ويحتمل غيره وقد يكون متردداً بين وجهين فيتبع فيه موجب الأدلة وإنما الثابت بالإيماء والتنبيه كون الوصف المذكور معتبراً بحيث لا يجوز الغاؤه مثال هذا قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضى القاضى وهو غضبان وهو أن الغضب علة في منع القضاء لكن قد ينبه بالنظر أنه ليس علة لذاته بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة من استيفاء الفكر حتى يلتحق به الجائع والخائف والمتألم فيكون الغضب مناعاً لا لعينه بل لمعنى يتضمنه وكذلك قوله سها فسجد يحتمل أن يكون السبب هو السهو ويحتمل أن يكون لما يتضمنه من ترك أبعاض الصلاة حتى لو تركه عمداً ربما قيل فسجد أيضاً وكذلك قوله زنى ما عز فرجم يحتمل أن يكون لأنه زنى ويحتمل أن يكون لما يتضمنه الزنا من إيلاج فرج في فرج محرم قطعاً مشتهى طبعاً حتى يتعدى إلى اللواط وكذلك قوله من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر يحتمل أن يكون لنفس الجماع ويحتمل أن يكون لما يتضمنه من أفساد الصوم حتى يتعدى إلى الأكل والظاهر الإضافة إلى الأصل ومن حرقه عن الأصل إلى ما يتضمنه من أفساد الصوم حتى يتعدى إلى الأكل افتقر إلى دليل وهذا النوع من التصرفات غير منقطع عن هذه

الإضافات فهذا ظاهر في الإضافات اللفظية إيماء كان أو صريحاً أما ما يحدث
بحدوث وصف كحدوث الشدة ففي إضافة الحكم إليه نظر سيأتي في الطرد
والعكس انتهى (وأما دلالتهما) أى قول الله وقول رسوله صلى الله عليه وسلم
(من جهة الفحوى والمفهوم) هو مفهوم الموافقة الأولى في المساوى (فبعضها
أيضاً أجلى من بعض فأجلاها ما دل عليه التنبيه) بالأدنى على الأعلى
أو بالأعلى على الأدنى كقوله تعالى (فلا تقل لهما أف) وكنهيه صلى الله
عليه وسلم عن التضحية بالعوراء فيدل بالتنبيه عند سماعه على أن الضرب
كل أولى بالمنع وأن المنياء أولى بالمنع (وكقوله العينان وكاء السه فإذا
نامت العينان استطلق الوكاء فان الجنون والإغواء والسكر وكل ما أزال العقل
أولى به من النوم قال الإمام النجاشي وقد اختلفوا في تسمية هذا قياساً وتبعد
تسميته قياساً لأنه لا يحتاج فيه إلى فكر واستنباط علة ولأن المسكوت ههنا
كأنه أولى بالحكم من المنطوق ومن سماه قياساً اعترف بأنه مقطوع به ولا
مشاحة في الأسامي فمتى كان القياس عنده عبارة عن نوع من اللاحق يشمل
هذه الصورة فإنما مخالفته في عبارة اه (ويليه في البيان) ما يكون المسكوت عنه
مثل المنطوق به ولا يكون أولى منه ولا هو دونه فيقال إنه في معنى الأصل
وربما اختلفوا في تسميته قياساً وهو ما ذكره المصنف بقوله (أن يذكر صفة
يفهم من ذكرها المعنى التي تتضمنه تلك الصفة من جهة التنبيه كقوله صلى الله
عليه وسلم لا يقضى القاضى وهو غضبان وكقوله صلى الله عليه وسلم في الفأرة
تقع في السمن إن كان جامداً فألقوها وما حولها وإن كان مائعا فأريقوه فيفهم
بضرب من الفكر أنه إنما منع الغضبان من القضاء لاشتغال قلبه وأن الجائع
والعطشان مثله وأنه أمر بإلقاء ما حول الفأرة من السمن إن كان جامداً
أو إرافته إن كان مائعا لكونه جامداً أو مائعا وأن الشيرج والزيت مثله)
ثم شرع المصنف في بيان الاستدلال على علية الشيء بفعل النبي صلى الله عليه
وسلم فقال .

(فصل) وأما دلالة أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو أن يفعل

شيئا عند وقوع معنى من جهته أو من جهة غيره فيعلم أنه لم يفعل ذلك إلا لما ظهر من المعنى فيصير ذلك علة فيه وهذا مثل ما روى أنه سبى فسجد فيعلم أن السهو علة للسجود وأن أعرايا جامع في رضاء فأوجب عليه عتق رقبة فيعلم أن الجامع علة لإيجاب الكفارة) لا تنس ما قدمناه هنا عن الغزالي في هذه المسائل .

(فصل) أما دلالة الإجماع فهو أن تجمع الأمة على التعليل به (وهو نوعان إجماع على علة معينة كتعليل ولاية المال بالصغر وإجماع على أصل التعليل وإن اختلفوا في عين العلة كإجماع السلف على أن الربا في الأصناف معلل وإن اختلفوا في العلة ماهي ومن الأول قول المصنف (كما روى عمر رضي الله عنه أنه قال في قسمة السواد لو قسمت بينكم لصارت دولة بين أغنيائكم) أي أمرأ يتداولونه بينهم (ولم يخالفوه كما قال على كرم الله وجهه في شارب الخمر إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افتري فأرى أن يحدد المفتري فلم يخالفه أحد في هذا التعليل) وكإجماعهم على أن علة تقديم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب هو امتزاج النسبين أي كونه من الأبوين وحيث أن فيقاس عليه في تقديمه في ولاية النكاح والصلاة عليه وتحمل العاقلة بإجماع امتزاج النسبين فإن قلت إذا كانت العلة مجمعا عليها كان ذلك بمنزلة الإجماع على الفرع فلزم أن يكون فيه اختلاف وإثبات بالقياس واللازم باطل قلنا يتصور الخلاف إذا كان الإجماع ظاهريا أو يدعى الخصم معارضا في الفرع اهـ

(فصل) وأما الضرب الثاني من الدليل على صحة العلة فهو الاستنباط وذلك من وجهين أحدهما التأثير والثاني شهادة الأصول فأما التأثير فهو أن يوجد الحكم بوجود معنى يغلب على الظن أن لأجله ثبت الحكم ويعرف ذلك من وجهين أحدهما بالسلب والوجود وهو أنه يوجد الحكم بوجوده (أي وجود ذلك المعنى والوصف (ويزول) الحكم (بزواله) أي زوال ذلك المعنى وهو المسمى بالدوران والطرْد والعكس (وذلك مثل قوله في الخمر أنه شراب

فيه شدة مطربة) مزيلة للعقل (فانه قبل حدوث الشدة كان حلالاً ثم حدثت الشدة فحرم ثم زالت الشدة فحل فعلم أنه هو العلة) استدلال المثبتون للدوران بأن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثاً وكل حادث لا بد له من علة بالضرورة فعلته إما الوصف المدار أو غيره لا جائز أن يكون غير المدار هو العلة لأن ذلك إن كان موجوداً قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له والا لزم تخلف الحكم عن العلة وهو خلاف الأصل وإن لم يكن موجوداً فالأصل بقاؤه على العدم وإذا حصل ظن أن غير المدار ليس بعلة حصل ظن أن المدار هو العلة وهو المدعى واستدل القائلون بحجية الدوران بأن الدوران لو كان مسلكاً للعلية لثبتت العلة أينما ثبت الدوران لكنه تخلف في المتضايفين فإن أحد المتضايفين دائر مع الآخر وجوداً وعدماً ولا علة قطعاً فاجاب المثبتون للحجية بأن التخلف لما منع قطعاً وهو لا يقدر على الملازمة ممنوعة فإن كونه مسلكاً إنما هو فيما إذا لم يمنع مانع قوى قال في الفواتح وأنت لا يذهب عليك أن المقصود أن الدوران أعم من التضاييف ولما كان هو مانعاً عن العلية فالقدر المشترك بينه وبين غيره من أين يفيد العلية فافهم وبعد هذا ليس إلا الجدل اهـ (والثاني) مما يعرف به تأثير الوصف كونه (بالتقسيم) الحاصر والتقسيم الذي ليس بحاصر ويعبر عنهما بالسبر والتقسيم وبالسبر فقط وبالتقسيم فقط (وذلك مثل أن يقول في الخبز انه يحرم فيه الربا فلا يخلو إما أن يكون للكيل أو للطعم أو للوزن ثم يبطل أن يكون للكيل أو للوزن) بالنقض أو بغيره (فيعلم أنه للطعم) وهو المطلوب فالجواب أن الباحث عن العلة يقسم الصفات التي يتوهم عليها بأن يقول علة هذا الحكم اما هذه الصفة وإما هذه الصفة ثم يسبر كل واحدة منها أي يختبره ويبلغ بعضها فيتعين الباقي للعلية وتقدم بيان مذهب الحنفية في المسئلة فلا تغفل

(فصل) وأما شهادة الأصول فيختص بقياس الدلالة وهو أن يدل على صحة العلة شهادة الأصول وذلك أن يقول في القهقهة (داخل الصلاة) أن لا ينقض الطهر خارج الصلاة لم ينقض داخل الصلاة كالكلام) فانه

لا ينقض الطهر خارج الصلاة فكذا لا ينقض الطهر داخلها وهذا متفق عليه بين الحنفية والشافعية (فيدل عليها بأن الأصول تشهد بالنسوية داخل الصلاة وخارجها ألا ترى أن ما ينقض الوضوء داخل الصلاة ينقض خارجها كالأحداث كلها وما لا ينقض خارج الصلاة لا ينقض داخلها فيجب أن تكون القهقهة مثلها) ونقل عن الشافعي أنه قال لو كانت القهقهة حدثا في الصلاة لكانت حدثا خارجها لأن نواقض الطهارة سواء فيها داخل الصلاة وخارجها كما في سائر الأحداث والجواب عنه ما ذكره العيني من أن الفرق بينهما ظاهر وهو أن المصلي في مناجاة الرب والمقصود بالصلاة اظهار الخشوع قالضحك قهقهة فيها جناية عظيمة فناسب ذلك انتقاض وضوئه زجرا له وهذه المعاني لا توجد خارج الصلاة ولأن النص اذا ورد على خلاف القياس لا يقاس عليه غيره بل يقتصر على موردده اه وحاصل ايراد الشافعي أنه لو كانت القهقهة حدثا في الصلاة لكانت حدثا خارجها لكن ليست حدثا خارجها فلا تكون حدثا فيها أيضا والجواب عنه من طريقين أحدهما يمنع الملازمة وهو الذي ذكره العيني بقوله ولأن النص الخ يعني أن الملازمة بين كونه حدثا في الصلاة وبين كونها حدثا خارجها غير مسلمة لأن النص قد ورد بالأول على خلاف القياس ولم يرد بالثاني وثانتهما بتسليم المقدمتين والمطلوب وعدم مضرتة وهو الذي ذكره العيني بقوله والفرق بينهما ظاهر إلى آخره وحاصله انا سلمنا الملازمة وما خرج منها لكنا نقول انتقاض الوضوء بالضحك في الصلاة ليس لكونها حدثا بل زجرا للمصلي على الجناية الموجبة لعدم الخشوع المنافية لحالة الصلاة اه والنص هو ما رواه الدارقطني عن أبي هريرة وعمران بن حصين والطبراني عن أبي موسى الاشعري واللفظ له قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالناس إذ دخل رجل فتردى أي وقع في حفرة كانت في المسجد وكان في بصره ضرر فضحك كثير من القوم وهم في الصلاة فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحك أن يعيد الوضوء والصلاة وأيضا قوله عليه

الصلاة والسلام يعاد الوضوء من سبع الحداث وقوله من ضحك في الصلاة قهقهة فليعد الوضوء والصلاة فإنه روى مرسلًا ومسنداً وقد اعترف أهل الحديث كلهم بصحته مرسلًا والمرسل حجة عندنا وعند الجمهور وأما روايته فعن عدة من الصحابة كابن عمر ومعبد الخزاعي وأبي موسى الأشعري وأبي هريرة وأنس وجابر وعمران بن حصين وقد استوفى صاحب تخریج أحاديث الهداية الكلام على الطرق كلها فانظره وقد ألف العلامة عبد الحى اللكنوى رسالة سماها المسهسة بنقض الوضوء بالقهقهة وبسط الكلام في هذه الرسالة فانظرها .

(فصل وما سوى هذه الطرق من الطرد والدوران ونحوهما) فلا يدل على صحة العلة وقال بعض الفقهاء إذا لم يجد ما يعارضها ولا ما يفسدها (دل على صحتها) قال الإمام الخزالي القول في المسالك الفاسدة في إثبات علة الأصل وهي ثلاثة الأول الدليل على صحة علة الأصل سلامتها عن علة تعارضها تقتضى نقيض حكمها وسلامتها عن المعارض دليل صحتها وهذا فاسد لأنه إن سلم عنه فإنما يسلم عن مفسد واحد وربما لا يسلم عن مفسد آخر وإن سلم عن كل مفسد أيضاً لم يدل على صحتها كما لو سلم شهادة المجهول عن علة قاذحة لا يدل على كونه حجة ما لم تقم بينة معدلة مزكية لصحة انتفاء المفسد بل لا بد من قيام الدليل على الصحة فإن قيل دليل الصحة انتفاء المفسد قلنا لا بل دليل فساده انتفاء المصحح فهذا منقلب ولا فرق بين الكلامين انتهى ورتب الجمل الأسنوى الدليل هكذا فقال لا دليل عدم عليته وإذا انتفى الدليل على عدم عليته انتفى عدم عليته لأنه يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول وإذا انتفى عدم عليته ثبت عليته لامتناع ارتفاع النقيضين والجواب أنا نعارضه بمثله فنقول هذا الوصف ليس بعلة لأنه لا دليل على عليته وإذا انتفى الدليل عليها لزم انتفاؤها وإذا انتفت ثبت عدم عليته بعين ما قاله (وقال أبو بكر الصيرفي طردها يدل على صحتها) هذا هو الطريق الثانى من الطريقين الفاسدين والطرد مصدر بمعنى الاطراد وهو أن يثبت الحكم مع الوصف الذى لم يعلم

كونه مناسبا ولا مستلزما للناسب في جميع الصور المغايرة لحل النزاع ولم يعلم إلغاؤه وقد اختلفوا فيه فن لا يقول بحجة الدوران كالأمدى وابن الحاجب والحنفية جميعا ولم يعلم عن أحد منهم أنه قال بذلك لا يقول بهذا بطريق أولى ومن يقول به اختلفوا هنا فذهب الغزالي في شفاء الغليل والإمام نخر الدين الرازي في الرسالة البهائية إلى أنه حجة ومال إليه في المحصول وصرح به صاحب الحاصل وقطع به البيضاوي وذهب جماعة منهم الغزالي في المستصفي إلى إنه ليس بحجة ومنهم الشيخ أبو إسحاق الشيرازي ولهذا قال (فأما الدليل على من قال إن عدم ما يفسدها دليل على صحتها فهو أنه لو جاز أن يحمل هذا دليلا على صحتها لوجب إذا استدل بخبر لا يعرف صحته أن يقال عدم ما يعارضه وما يفسده يدل على صحته وهذا لا يقوله أحد فأما الدليل على الصير في فهو أن الطرد فعل القائس وفعل القائس ليس بحجة في الشرع (وفيه نظر فإن المراد بالطرد كونه مطردا لا فعل الفاعل أو لأن قولنا إنها مطردة معناه أنه ليس بها هنا نقض فيفسدها وقد بينا أن عدم ما يفسدها لا يدل على صحتها) وهذا كقول القائل زيد عالم لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم ويعارضه أنه جاهل لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل والحق أنه لا يعلم كونه عالما بانتفاء دليل الجهل ولا كونه جاهلا بانتفاء دليل العلم بل يتوقف فيه على ظهور الدليل فكذلك الصحة والفساد فإن قيل ثبوت حكمها معها واقتترانه بها دليل على كونها علة قلنا غلطتم في قولكم ثبوت حكمها لأن هذه إضافة للحكم لا تثبت إلا بعد قيام الدليل على كونها علة فإذا لم يثبت لم يكن حكمها بل يحال غلبة الظن عليه كان حكم علة واقتترن بها والاقتران لا يدل على الإضافة فقد يلزم الخمر لون وطعم يقترن به التحريم ويترد وينعكس والعلة المشتركة الشدة واقتترانه بما ليس بعلة كاقتران الأحكام بطولوع كوكب وهبوب ريح وبالجملة فنصب العلة يفتقر إلى دليل كوضع الحكم ولا يكفي في إثبات الحكم أنه لا نقض عليه ولا مفسد له بل لا بد من دليل فكذا بالعلة انتهى مستصفي وقال القاضى والأستاذ من طرد عن غيره فهو جاهل غبي ومن مارس قواعد

الشرع واستجاز الطرد فهو هازي بالشريعة مستهين بضبطها مشير إلى أن الأمر إلى القائل كيف أراد وإذا وضع القول يطلان الطرد بان فساد قول من يقول يكفي ولو في صورة واحدة بطريق أولى اه ولما فرغ المصنف من الطرق الدالة على كون الوصف علة شرع في الطرق الدالة على كونه ليس بعلة وذكر منها عشرة وفي الحقيقة ما يرد على العلية مما يراد به إبطالها كثير فإن انتفاء كل شرط من شروط القياس ووجود كل مانع يمنع منه يعد قادحا ومبطلا للعلية وصاحب جمع الجوامع ذكر ثلاثة عشر قادحا وللإشارة إلى أنها كثيرة قال منها قال العضد وهي في الحقيقة اعتراضات على الدليل الدال على العلية وكلها ترجع إلى منع ومعارضة وإلا لم تسمع لأن غرض المستدل إثبات مدعاه بدليله والإلزام وغرض المعارض إخمائه بمنعه عن الإثبات فالمستدعي هو المدعى والإثبات هو مدعاه والشاهد عليه هو الدليل وصلاحيته للشهادة بصحة المقدمات ونفاذها بترتب الحكم عليها إنما هو عند عدم المعارض وإلا يكون كتعارض البينتين والمعارض هو المدعى عليه والدافع للدعوى والدفع يكون بهدم أحد الأمرين فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحة مقدماته وطلب الدليل عليها وعدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها وبمنع ثبوت حكمها فما ليس من القيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت إليه ولا يشتغل بالجواب عنه بل الجواب عنه فاسد من حيث إنه جواب لما لا ينبغي أن يجاب وإن فرض صحيحا في نفسه قال المصنف .

﴿باب بيان ما يفسد العلة﴾ اعلم أن للعلة شروط الأول أن يقوم الدليل على صحتها شرعا إن كانت شرعية الثاني أن لا تكون منصوبة لما لا يثبت بالقياس الثالث أن لا تكون منتزعة منها حتى لا يصح القياس عليه كأصل منسوخ الرابع أن يكون الوصف مما يصح التعليل به فلا يكون اسم لقب أو عدما في الحكم الثبوتى أو يكون منتزعا من أصل منسوخ وفي الحقيقة هذا الشرط أعم من الشروط السابقة وإنما القصد الإيضاح والخامس أن تكون العلة مؤثرة في الحكم فإن لم تؤثر فيه لم يجوز أن تكون علة والمراد

بالتأثير المناسبة قال القاضى فى التقريب معنى كون العلة مؤثرة فى الحكم أن يغاب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شىء سواها وقيل معناه إنها جالبة للحكم ومقتضية له والسادس أن تكون مطردة أى كلها وجدت وجد الحكم لتسلم من النقص والكسر فإن عارضها نقض أو كسر بطلت السابع أن لا توجد ضدین لأنها تكون حينئذ شاهدة لحکمين متضادين كما فى مسألة القلب الآتية والثامن أن لا تتضمن العلة زيادة على النص أى حكماً غير ما أثبتته النص إن فاقته مقتضاه بأن يدل النص على عليه وصف ويزيد بالاستنباط فيه منافياً فلا يعمل بالاستنباط لأن النص مقدم عليه والتاسع أن لا يعارضها ما هو أقوى منها من نص كتاب أو سنة أو إجماع . العاشر أن لا يكون الدليل الدال عليها متناً ولا لحكم الفرع لابعمومه ولا بخصوصه للاستغناء حينئذ عن القياس (قال الشيخ الإمام الأوحى رحمه الله ورضي عنه قد ذكرت فى الملخص فى الجدل فيما يفسد خمسة عشر نوعاً وأنا أذكرها هنا ما يليق بهذا الكتاب إن شاء الله تعالى فأقول إن الذى يفسد العلة عشرة أشياء أحدها أن لا يكون على صحتها دليل شرعى (فيدل ذلك على فسادها لأنى قد بينت فى الباب قبله أن العلة الشرعية فإذا لم يكن على صحتها دليل من جهة الشرع دل على أنها ليست بعلة فوجب الحكم بفسادها

(فصل) والثانى أن تكون العلة منصوبة لما لا يثبت بالقياس كأقل الحيض وأكثره قد قدم المصنف أن ما طريقة الخلقة والعادة لا يجرى فيه القياس ثم اعلم أن كون أقل الحيض عند الحنفية ثلاثة أيام وأكثر عشرة أيام مستندهم فيه ما روى الدارقطنى عن أبى أمامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أقل الحيض للجارية البكر والثيب الثلاث وأكثر ما يكون عشرة فإذا زاد فهي مستحاضة والحديث ضعيف لكن ورد فى ذلك عدة أحاديث عن النبى صلى الله عليه وسلم متعددة الطرق وذلك يرفع الحديث الضعيف إلى الحسن والمقتدرات الشرعية بما لا تدرك بالرأى فالموقوف فيها حكمه

الرفع بل تسكن النفس بكثرة ما روى عن الصحابة والتابعين إلى أن المرفوع
 بما أجاد فيه ذلك الراوى الضعيف وبالجملة فله أصل في الشرع والشافعية عندهم
 أقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوماً بلياليها ومستندهم فيه
 الاستقراء قال الشيخ زكريا الأنصارى في التحرير وشرحه وأقله زمناً يوم
 وليلة وأكثر خمسة عشر يوماً وليلة وإن لم تتصل وغالبه ستة أو سبعة كل
 ذلك بالاستقراء من الإمام الشافعى رضى الله عنه قال العلامة الشرفاوى
 قوله كل ذلك أى الأقل والأكثر والغالب وقوله بالاستقراء أى التنبع
 والسؤال عن أحوالهن في الحيض وإنما عمل في ذلك به لعدم ضابط له في
 اللغة لا في الشرع فيرجع فيه إلى المتعارف بالاستقراء ثم قال والظاهر أن
 هذا استقرار ناقص لعدم تتبع كل الأفراد وأكثرها اهـ (وإثبات الأسماء
 والذوات على قول من لا يجوز إثباتها بالقياس) وقدّمنا أن هذا القول هو
 الأصح وقدّمنا أن من شروط حكم الأصل كونه حكماً شرعياً إن طلب به
 حكم شرعى (وغير ذلك من الأحكام التى لا مدخل للقياس فيها) كأعداد
 الركعات ومقادير الزكوات (على ما تقدم شرحها فيدل على ذلك فسادها

(فصل) والثالث بما يدل على فساد العلة أن تكون العلة منتزعة من

أصل لا يجوز انتزاع العلة منه مثل أن يقيس على أصل غير ثابت كأصل
 منسوخ أو أصل لم يثبت الحكم فيه لأن الفرع لا يثبت إلا بالأصل فإذا لم
 يثبت الأصل لم يجوز إثبات الفرع من جهته وهكذا لو كان الأصل قد ورد الشرع
 ومنع القياس مثل قياس أصحاب أبى حنيفة رحمه الله تعالى غير رسول الله
 بتخصيصه صلى الله عليه وسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم في جواز النكاح
 بلفظ الهبة وقد ورد الشرع بتخصيصه بذلك) وهو قوله تعالى وامرأة مؤمنة
 إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين
 فقوله خالصة لك يدل على أن النكاح لا ينعقد بلفظ الهبة لأن اللفظ تابع
 للمعنى وقد اختص صلى الله عليه وسلم بالمعنى وهو حلها له من غير صداق
 إن أراد أن يستنكحها فيختص النبي صلى الله عليه وسلم بانعقاد والنكاح بلفظ

الهبة ولا يقاس عليه غيره (لأن القياس إنما يجوز على ما لم يرد الشرع بالمنع منه فإذا ورد الشرع بالمنع منه فلا يجوز) وقال بعض أجلة الحنفية في ذلك إن المراد بالهبة في الآية تمليك المتعة بلا عوض بأي لفظ كان لا تمليكها بلفظ وهبت نفسى فحيث لم يكن ذلك نصاً في التمليك بهذا اللفظ لم يصح لأن يكون منوطاً للخلاف في انعقاد النكاح بلفظ الهبة إيجاباً وسلباً ومعنى خلوص الإحلال المذكور له صلى الله عليه وسلم من دون المؤمنين كونه متحققاً في حقه غير متحقق في حقهم إذ لا بد في الإحلال لهم من مهر المثل وظاهر كلام العلامة ابن الهمام اعتبار لفظ الهبة حيث قال في فتح القدير قد ورد النكاح بلفظ الهبة وساق الآية ثم قال والأصل عدم الخصوصية حتى يقوم بدليلها وقوله تعالى خالصة يرجع إلى عدم المهر بقرينة إعقابه بالتغليل بنى الحرج فان الحرج ليس في ترك لفظ إلى غيره وخصوصاً بالنسبة إلى أفصح العرب بل في لزوم المال وبقرينة وقوعه في مقابلة المؤمن أجورهن فصار الحاصل إنا أحللنا لك الأزواج المؤمن مهورهن والى وهبت نفسها لك فلم تأخذ مهرأ خالصة لك هذه الخصلة من دون المؤمنين أما هم فقد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم الخ من المهر وغيره وأبدى صدر الشريعة جواز كونه متعلقاً بأحللنا قيداً في إحلال أزواجه له صلى الله عليه وسلم لإفادة عدم حلن لغيره صلى الله عليه وسلم انتهى وجوز بعضهم كونه قيداً في إحلال الإمام أيضاً لإفادة عدم حل إماءه بعده عليه الصلاة والسلام وبعض آخر كونه قيداً لإحلال جميع ما تقدم على القيود المذكورة أى خلص إحلال ما أحللنا لك من المذكورات عن القيود المذكورة خلوصها من المؤمنين فان إحلال الجميع على القيود المذكورة غير متحقق في حقهم بل المتحقق فيه بعض المعداد على الوجه المعهود واختاره الزمخشري اه من تفسير الألوسى فأصحاب أبو حنيفة موافقون على أن القياس على أصل غير ثابت كأصل منسوخ أو أصل قد ورد الشرع بتخصيصه ومنع القياس عليه لا يجوز ولا ينازعون في ذلك وإنما ينازعون في كون ما ذكره المصنف من أن

انعقاد النكاح بلفظ الهبة مما ورد الشرع بتخصيصه ومنع القياس عليه بل بعضهم استدل بالآية على جواز انعقاد النكاح بلفظ بطريق تنقيح المناط وبعضهم قال الأصل عدم الخصوصية حتى يقوم دليلها الخ ما قال فتفتن (ولهذا لا يجوز بالقياس إذا منع منه نص أو إجماع) هذا مما لا نزاع فيه

(فصل) والرابع مما يدل على فساد العلة أن يكون الوصف الذي جعل علة لا يجوز التعليل به مثل أن تجعل العلة اسم لقب أو نفي صفة (قد تقدم من المصنف جواز كون اسم اللقب علة ومثل له بماء وتراب وجواز كون الوصف نفياً أو إثباتاً فلا إثبات كقولنا لأنه وارث والنفي لأنه ليس بوارث وليس بتراب ولذا قال (على قول من لا يجوز ذلك) لأن اللقب ليس فيه راحة التعليل ولعدم اشتغاله على الحكمة التي يترتب عليها الحكم (أو بينها) وهو منزلة بين المناسب بالذات والطرء لأن الوصف إن ناسب بالذات فهو المناسب وإن ناسب بالالتزام فهو الشبه وإن لم يناسب فهو الطرد وإنما كان منزلة بين منزلتيهما لأنه يشبه المناسب من حيث التفات الشرع إليه في الحكم كالذكورة والأنوثة في القضاء والشهادة ويخالفه بأنه ليس فيه مناسبة عقلية ويشبه الطرد لعدم المناسبة بالذات ويخالفه باعتباره في بعض الأحكام ومن أمثله تعليل وجوب النية في التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية وإلا لاشتطت في الطهارة عن النجس لكن تناسبه من حيث إنها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية وقد اختلفوا في الشبه فعند الحنفية ليس هو بعلة ولا مسلك وعليه القاضي الباقلاني والصيرفي وأبو إسحاق الشيرازي من الشافعية وأما سائر الشافعية فبعضهم قالوا إنه علة وليس بمسلك بل إن ثبت بمسلك من المسالك ونحوها يقبل وإلا فلا وعليه ابن الحاجب من المالكية وأكثرهم على أنه من المسالك وهو باطل قطعاً إذ ليس فيه مناسبة تفيد ظن العلية وإن أفاد ظناً فهو لا يغني عن الحق شيئاً ثم اختلفوا فمنهم من اعتبره مسلكاً مطلقاً مثل سائر المسالك وكثير على أنه مسلك ضعيف لا يصار إليه مع إمكان (٤٦ - نزعة المشتاق)

مسلك آخر اهـ (أووصفا ان يثبت وجوده في الأصل والفرع فيدل) ما ذكر من كون العلة اسم لقب أو نقي صفة أو شبهها أو وصفا غير ثابت في الأصل والفرع (على فسادها لأن الحكم تابع للعلة وإذا كانت العلة لاتفيد الحكم أو لم تثبت لم يحز إثبات الحكم من جهتها .

(فصل والخامس) مما يدل على فساد العلة (أن لاتكون مؤثرة في الحكم) وعرفه في جمع الجوامع بقوله أن لا يكون في الوصف مناسبة لإثبات الحكم ولا نفيه اهـ وعدم التأثير عند الجدلين على أربعة أقسام مرتبة أحدها عدم تأثير الوصف المطلق به بكونه وصفا طرديا لها لا مناسبة فيه ولا شبهه كقول الخنفي في الصبح صلاة لاتقصد فلا يقوم أذانها على وقتها كالغرب بجامع عدم القصر فيهما فإن عدم القصر بالنسبة لعدم تقديم الأذان طردى لا مناسبة فيه ولا شبهه وعدم التقديم موجود فيما يقصر كالظهر وحاصل هذا القسم طلب الدليل على علية الوصف الثاني عدم التأثير في حكم الأصل فقط بأن يستغنى عنه بإبداء علة أخرى لإثبات حكم الأصل كان يقال في

المعترض لا أثر في الأصل لكونه غير مرئى فإن العجز عن التسليم كاف في عدم صحة بيع غير المرئى فلا حاجة لقوله غير مرئى وإن كان مناسبا لنقي الصحة ولكن لا تأثير له هنا وحاصل هذا القسم معارضة في الأصل بإبداء علة أخرى غير علة الأصل وهى في المثال العجز عن التسليم بناء على منع التعليل بعائتين فإن قلنا بجوازه لم يقدح وإلا قدح والثالث عدم التأثير في حكم الأصل والفرع كقول معتبر العدد في الاستحجار عبادة متعلقة بالأحجار لم تتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد كالأحجار فى رمى الجمار فقول معتبر الصلاة ولم تتقدمها معصية عديم التأثير في الأصل والفرع لكنه مضطر إلى ذكره لئلا ينقض الحكم الذى علل به عند حذف التقييد به بالأحجار فى رجم المحصن ولم يعتبر فيها العدد ومع زيادة العدد المذكور لانقض بالرجم فى رجم المحصن فإنه عبادة متعلقة بالأحجار ولم يعتبر فيها العدد ومع زيادة العدد المذكور

لأنقض بالرجم لتقدم المعصية الرابع عدم التأثير في الفرع لكونه لا يطرده في جميع صور النزاع مثل أن يقال في ولاية المرأة زوجت نفسها بغير كفؤ فلا يصح كما لو زوجها وليها من غير كفؤ فكأن التزويج من غير كفؤ لا يطرده في جميع صور النزاع وهو تزويجها نفسها ولو من كفؤ فهو كالقسم الثاني إذ لا أثر في مثاله للتقييد بغير الكفؤ كما لا أثر في مثال الثاني للتقييد بكون المبيع غير مرئ وإن كان نفى الأثر في هذا بالنسبة إلى الفرع والثاني بالنسبة إلى الأصل والكلام في هذا مبني على الخلاف في الغرض وهو تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج فيه وإقامة الدليل عليه كان يقول الخصم في المرأة المزوجة نفسها إنما أفرضه في التزويج بغير كفؤ وأقيم الدليل عليه خاصة فقد خص الخصم دليله ببعض صور النزاع إذ المدعى منع تزويج المرأة نفسها مطلقاً فمن منع الفرض رد هذا ومن أجاز قبله وفي قبول الفرض مذاهب الأصح منها جوازها مطلقاً وبه قال الجمهور لأنه يستفاد به غرض صحيح وهو دفع الاعتراض في بعض الصور حيث لا يساعد الدليل في كلها (ومن أصحابنا من قال إن ذلك) أي كونها غير مؤثرة في الحكم ولا لنفيه (لا يوجب فسادها وهي طريقة من قال أن طردها) وهو مقارنة الوصف للحكم من غير مناسبة بالذات ولا بالتبع فيما عدا صورة النزاع (يدل على صحتها وقد دلت على فساده ومن أصحابنا من قال إن دفعه) أي دفع الطرد (لأنقض) وهو تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه بوجودها في بعض الصور بدون الحكم (تأثير صحيح) فإن المعلل وهو من نصب نفسه لإثبات الحكم ويسمى مستدلاً يستدل على كون الطرد من مسالك العلة ومؤثراً بكونه يندفع به النقض عن العلة بتخلف الحكم عنها مع وجودها فإن الحكم إذا قارن الوصف دل ذلك على تأثير الوصف فيه باندفاع النقض عنه وقد رد المصنف ذلك بقوله (وهذا خطأ لأن المؤثر ما تعلق الحكم به في الشرع) بكونه مناسباً (ودفع النقض عن مذهب المعلل) وليس المطلوب علة المعلل وإنما المطلوب علة الشرع فسقط هذا القول وفي أي موضع يعتبر تأثير العلة

فيه وجهان من أصحابنا من قال يطلب تأثيرها في الأصل لأن العلة تنفرع من الأصل أولاً ثم يقاس الفرع عليه فإذا لم يؤثر في الأصل لم تثبت العلة فكأنه رد الفرع إلى الأصل بغير علة الأصل وقال بعضهم يكفي أن يكثر في موضع من الأصول وهو اختيار شيخنا القاضي أبي الطيب الطبري رحمه الله وهو الصحيح عندي لأنها إذا أقرت في موضع من الأصول دل على صحتها وإذا صحت وجب تعليق الحكم عليها حيث وجدت (المناسب وهو ما علم اعتبار الشارع له ولو ظنا منقسم إلى أربعة أقسام أحدها أن يعلم اعتبار عين الموصوف في عين الحكم بنص أو إجماع وهذا القسم يسمى المؤثر سمي بذلك لتأثيره بما اعتبره من نص أو إجماع ومثال اعتبار عين الوصف في عين الحكم بالنص اعتبار عين مس الذكر في عين الحدث بنصه عليه الصلاة والسلام من مس ذكره فليتوضأ إذ المراد بالعين النوع لا الشخص إذ ليس المراد بنقض الوضوء نقض الشخص ولا المس في الحديث مس بخصوصه بل المراد أي نقض كان ومس أي ذكر كان ومثاله بالإجماع اعتبار عين الصفر في عين ولاية المال فإنه يجمع عليه ثانيهما أن يعلم اعتبار عين الوصف في جنس الحكم بواحد منهما كاعتبار عين الصفر في ولاية النكاح حيث تثبت معه وإن اختلفت في أنها له أو للبكارة أولها فإنه لم يعلم من الشارع اعتباره في عين ولاية النكاح بل علم في جنس الولاية لاعتباره في ولاية المال بالإجماع كما تقدم ثالثها أن يعتبر جنس الوصف في عين الحكم كاعتبار المشقة في عين جواز الجمع بالمطر على القول به فإنه لم يعلم من الشارع اعتبارها في جواز الجمع بالمطر بل في جنس الجمع لاعتباره في جواز الجمع في السفر بالنص رابعها أن يعتبر جنس الوصف في جنس الحكم كاعتبار القتل العمد العدوان بمثقل في القصاص فإنه لم يعلم من الشارع اعتبارا لقتل العمد العدوان بمثقل ولا اعتبار القصاص بمثقل وإنما علم اعتبار الشارع جنس القتل المذكور بمثقل وهو الجناية العظيمة الجامعة له وللقتل بمحدد وجنس القصاص الجامع له بمحدد ومثقل بالإجماع وهذه الثلاثة الأخيرة تسمى بالملائم لملائمتها للحكم

وأعلاها ما أثر فيه عين الوصف في جنس الحكم ثم عكسه ثم الجنس انتهى
 (والسادس) مما يدل على فساد العلة (أن تكون منتقضة وهي أن توجد)
 العلة (ولاحكم معها) مثاله أن يقول الشافعي من لم يبت النية في صوم واجب
 يعرى أول صومه عن النية فلا يصح فينقضه الحنفى بصوم التطوع فإنه يصح
 بلا تبييت فقد وجدت العلة وهي الصوم عن النية بدون الحكم وهو عدم الصحة
 ثم إن إطلاقه عدم وجدان العلة يصدق بوجود مانع وفقد شرط وغيرهما وإطلاق
 العلة يصدق بالمنصوصة قطعاً والمنصوصة ظناً والمستنبطة والحاصل من ذلك
 تسعة أقسام لأنها الخارجة من ضرب ثلاثة في ثلاثة لكن النقض إنما يأتي فيما
 أمكن وذهب بعضهم إلى أن النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لأن التأثير
 لا يثبت إلا بنص أو إجماع ولا يتصور فيه المناقضة إذ القدر فيها رد للنص
 والإجماع والجواب أن ثبوت التأثير قد يكون ظنياً فيصح الاعتراض
 بالنقض وبأن العلة وإن كان نصها قطعي المتن والدلالة فإن النص وإن أفاد
 القطع بأن العلة كذا لكنه لا يستلزم القطع بأن كذا بمجرد أنه مطلقاً هو العلة
 لاحتمال أن يعتبر معه شيء آخر كاتقاء مانع فإن فرض أن النص أفاد القطع
 بأن العلة مجرد كذا وأنه لا يعتبر معه شيء آخر كأن قال العلة بمجرد عدمه ولا مانع
 ولا شرط لم يتصور تخلف حينئذ حتى يتصور اختلاف في القدر به استدلال
 القائلون بأن النقض قاذح مطلقاً بأن عدم المانع أو وجود الشرط جزء العلة
 لأن المستلزم للمعلول هو كل من الوصف المؤثر وعدم المانع ووجود الشرط
 ولا وجود للكل حين يفقد الجزء فوجود المانع أو فقدان الشرط تنتق العلة
 بانتهاء جزئها فلا تخلف في الحقيقة بل امتنع الحكم لعدم وجود المقتضى
 والجواب أن النزاع في الوصف الباعث المؤثر لا في جملة ما يتوقف عليه
 المعلول ولا دخل للشرط وعدم المانع بل المؤثر نفس الوصف وقد تخلف
 عنه الحكم ومن هنا اندفع قول هؤلاء في استدلالهم لوصح العلة مع التخلف
 لزم الحكم في صورة التخلف لأن وجود العلة ملزوم للمعلول فإنما وجدت
 وجد ووجه الاندفاع أن ملزوم المعلول هو العلة التامة لا المؤثر فقط والنزاع

فيه واعلم أن دليلهم هذا يدل دلالة واضحة على أن هؤلاء أرادوا من العلة المؤثر التام الذى لم يوجد معه مانع ولم يفقد منه شرط واستدلوا لهم هذا وما قالوه تام فيه فان عدم المانع ووجود الشرط متمم للتأثير البتة فاذا وجد المانع وانتفى الشرط ينتفى المؤثر التام فانتفى الحكم بانتفائه فلا تخلف فى الحقيقة وأيضاً لو تخلف الحكم عن المؤثر التام ومن ضروريات تمام العلة وجود الممول لوجد الحكم فى صورة التخلف ولزم التناقض حتما لكون المؤثر التام ملزوم الحكم وأيضاً يلزم تصويب كل واحد لأن عدم وجود الحكم لما لم يكن ضارا لتمام العلة أمكن أن يدعى كل أحد عليه كل وصف ولا يضر النقص أصلاً كما أن كلام الفريق الآخر صريح فى أن الوصف الباعث المؤثر لا فى جملة ما يتوقف عليه الحكم ومن الضروري أن وجود الشرط وانتفائه ليس جزءاً من الوصف نفسه وان كان جزءاً من المؤثر التام فلا شبهة أن الخلاف لفظى فمن أجاز التخلف وقال إن النقص لا يقدرح إنما أجازة عن المؤثر الذى لم يستجمع لشرائط التأثير لوجود الشروط وارتفاع الموانع ومن منع وقال إنه خارج إنما منعه عن المؤثر التام المستجمع لشرائط التأثير بوجود الشروط وارتفاع الموانع فالخلاف هنا راجع إلى الخلاف فى تخصيص العلة وقال صاحب الكشف الخلاف فى مسألة تخصيص العلة راجع إلى العبارة لأن العلة فى غير موضع التخلف صحيحة عند الفريقين وفى موضع التخلف الحكم معدوم إلا أن عدم المانع مضاف إلى عدم العلة وعند المجوز إلى المانع اه وقال ابن الحاجب إن الخلاف لفظى مبنى على تفسير العلة بما يستلزم وجوده وجود الحكم وهو معنى المؤثر فالتخلف قاذح أو بالبائع أو بالمعرف فلا لکن قال صاحب سلم الثبوت والحق أنه معنوى تظهر ثمرته فى الجواب عن النقص فعند المجوز يجوز ببدء المانع دون المانع وفى مسألة انخرام المناسبة بوجود مفسدة لازمة لا حجة مساوية فعند المجوز لانخرام بل تخلف مانع وعند المانع تنخرم ومثله فى جمع الجوامع مع زيادة فانه قال والخلاف فى القدر معنوى لاللفظى خلافاً لابن الحاجب ومن فروعه التعليل بعلمتين والانقطاع وانخرام المناسبة بمفسدة

وغيرها وجوابه منع وجود العلة أو منع انتفاء الحكم ان لم يكن انتفاؤه
 مذهب المستدل وعند من يرى الموانع بيانها وحق صاحب فوائح الرحمت
 أن الخلاف لفظي انتهى من سلم الوصول (وقال أصحاب أبي حنيفة وجود العلة
 من غير حكم ليس بنقص لها) تفصيل مذهب الحنفية أن علماء ما وراء النهر
 منهم ما عدا الإمام أبا زيد الدبوسي موافق لمذهب الشافعي في أن التخلف
 يقدر مطلقاً كما تقدم وأما مذهب علماء العراق والإمام الدبوسي من علماء
 ما وراء النهر فهو أنه لا يقدر حيث وجد مانع مطلقاً سواء كانت العلة
 منصوصة أو مستنبطة فان لم يكن مانع قدح والحاصل أنه يختص بوجود
 المانع أو فقد الشرط والصحيح أنه مذهب أئمة الحنفية الثلاثة الإمام أبي
 حنيفة وصاحبيه لقولهم بالاستحسان بالأثر المخالف للقياس وشرطهم لصحة
 القياس وعدم كونه معدولاً به عن سنن القياس . فقد تخلف الحكم عن العلة
 هنا ولما اعترض القائلون بأن النقص قاذح بأن العلة في موضع الاستحسان
 موضع المعدول عن سنن القياس معدومة لا أنه تخلف مع وجودها أجابوا
 عن ذلك بأن الوصف المؤثر غير معدوم فيها بل إنما المعدوم هو التأثير خطأ
 وذلك لمانع كما يظهر بالتأمل قاله صدر الإسلام تكلم القوم قدماً وحديثاً
 في تخصيص العلة ولم يرد عن الإمام وصاحبيه وزفر وسائر أصحابه نص
 وادعى قوم من أجلة أصحابنا كالشيخ الإمام أبي بكر الرازي والشيخ
 أبي الحسن الكرخي والقاضي خليل بن أحمد السبجزي أن مذهب أبي حنيفة
 القول بتخصيص العلة واستشهدوا عليه بمسائل وذكر المحاسبي عن الأشعرية
 أن أبا حنيفة يقول ذلك وعد من مناقبه وقال في التحقيق من قال بتخصيص
 العلة زعم أن ذلك مذهب علمائنا الثلاثة اه ومن هذا نعلم أن الحنفية فريقان
 فريق علماء ما وراء النهر قالوا إن شرط العلة عدم النقض وتخلف الحكم
 عنها فتخرج بذلك عن أن تكون علة وفريق علماء العراق وهؤلاء يقولون
 إن النقض لا يقدر في العلية إذا كان مانعاً وإنه لا قائل منهم بأنه لا يقدر
 مطلقاً سواء كان مانعاً أو فقد شرط اه من سلم الوصول فلا تغتر بما نسب

إلى الحنفية من أنه لا يقدح مطلقاً فإنه مخالف لما في معتبرات كتب المذهب
فليبحث عن القائل واستدل القائلون بأن النقض ليس يقدح عند وجود
مانع أو فقد شرط بوجوه الأول القياس على الأدلة اللفظية فكما أن
التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف
علة والجامع كونهما من الأدلة الشرعية وجمع الدليلين المتعارضين فإن مقتضى
العلة ثبوت الحكم في جميع محالها ومقتضى المانع عدم ثبوته في بعض تلك
الصور فيجمع بينهما بأن يرتب الحكم على العلة فيما عدا صورة وجود المانع
كما أن مقتضى العام ثبوت حكمه في جميع أفرادها ومقتضى المخصص عدم
ثبوته في بعضها وقد جمعنا بينهما فالنقض للمانع كالتخصيص المعارض للعام
واعترض بأن التخصيص من صفات الألفاظ لامن صفات المعاني فلا يتحقق
في العلة لأنها من المعاني والجواب أن التخصيص بمعنى الشمول هو في المعاني
أولاً وبالذات وفي الألفاظ ثانياً وبالتبع كما هو مقتضى اللغة وأما
تخصيصه بالألفاظ فهو اصطلاح لا يدفع المعنى على أنا نقول إن العلة
كانت موجبة للحكم في كل ما توجد فيه ~~لا~~ تخلف لمانع يمنع إياه
من التأثير كما في العام المقتضى للحكم في الكل ويمنع المخصص الحكم في البعض
فهو ينفع مجرد إطلاق اسم التخصيص بحسب هذا الاصطلاح شيئاً ثانياً
من الأدلة أن تخلف الحكم عن العلة يحتمل أن يكون لفساد في العلة ويحتمل
أن يكون لمانع من ثبوت الحكم فإذا بين المعلق أنه لمانع يجب قبوله لأنه
بيان أحد المحامين كالعلل العقلية فإن الحكم فيها قد يتخلف لمانع كالإحراق
بالنار الثالث أن العلة الشرعية أمانة على الحكم لا موجبة وإنما صارت
أمانة بجعل جاعل فجاز أن تجعل أمانة عليها في محل ولم تجعل في محل آخر
كما جاز أن تجعل أمانة في وقت دون وقت ويتخلف الحكم عنها في بعض
المواضع لا تخرج عن كونها علة الرابع القياس على العلة المنصوصة فإن
تحيص العلة المنصوصة جائز بالإتفاق فإن الله تعالى جعل السرقة والزنا علنين
للقطع والحد وقد يوجد سارق لا يقطع وزان لا يحد إلى غير ذلك من العلل

الشرعية ولما جاز في المنصوصة جاز تخصيص المستنبطة أيضاً لأن ما يجوز على الشيء أو استحيل لا يختلف باختلاف طرقة ولم يوجد في العلتين إلا اختلاف الطريق فانه في أحدهما النص وفي الأخرى الاستنباط وذلك لا يوجب الاختلاف فيهما بعد ما ثبت أن كل واحدة منهما علة اهـ (والدليل على فساد ذلك) يعني قول الحنفية وجود العلة من غير حكم ليس بنقض بل تخصيص (هو أنها علة مستنبطة فاذا وجدت من غير حكم وجب الحكم بفسادها دليله العلل العقلية) قد قدمنا أنه لا خلاف بين الفريقين وانه لفظي فمن أجازا لنقض وقال إنه لا يقدر إنما أجازاه عن المؤثر الذي لم يستجمع لشرائط التأثير وانتفاء الموانع ومن منع النقص وقال إنه قاذح إنما منعه عن المؤثر التام المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع الموانع وهذا نظير العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف فيها لمانع من ثبوت الحكم كالإحراق بالنار فانه تخلف عن ابراهيم عليه السلام وعن الخشب الملتصق بالطلق المحلول وتحقيق كونه لفظياً موضح في فواتح الرحموت وسلم الوصول (وأما وجود معنى العلة ولا حكم وهو الذي سمته المتفقهة الكسر والنقض من طريق المعنى) وإنما يرد على الوصف المركب من جزئين أحدهما ملغى والآخر منقوض فهو في الحقيقة قدح في تمام العلة بعدم التأثير وفي جزئها بالنقض وسمى نقضاً لأن ماله إلا النقص والا فهو في الابتداء ليس بنقض وهو أن تبدل العلة أو بعض أوصافها بما هو في معناها ثم يوجد ذلك (أى ما هو في معنى العلة) من غير حكم) بأن يجعل بدل الوصف المسقط وصف أعم منه ثم ينقض كما يقال في إثبات صلاة الخوف هي صلاة يجب قضاؤها إجماعاً لو تركت فيجب أدائها قياساً على صلاة الأمن فيعترض بأن خصوص الصلاة في العملية ملغى إذ وجوب الأداء لوجوب القضاء غير مختص بالصلاة لأن الحج كذلك يجب أدائه لوجوب قضائه فينبغي إلغاء الخصوصية وإبدالها بالوصف العام وهو كونها عبادة يجب قضاؤها ثم ينقض بصوم الحائض فانه عبادة يجب قضاؤها ولا يجب أدائها بل يحرم أو لا يجعل بدل الوصف المسقط عام بل يقتصر

على الباقي بعد اسقاطه فلا ينبغي علة للمستدل لإلا قوله يجب قضاؤه فيقال عليه وليس كلها يجب قضاؤه يجب أدائه دليله الحائض فانها يجب عليها قضاء الصوم دون أدائه قال في تكملة الابهاج واعترض بأن العلة اذا كانت مركبة فكل جزء من أجزائها يكون مانعاً بالنسبة إلى ذلك وحينئذ فالكسر غير صحيح لأن العلة المجموع ولم يرد النقض عليه وهو ضعيف لأن المعترض أزال الوصف الخاص بالنقض وألزم بالوصف وصار المستدل عنده معللاً بالوصف العام مع الوصف فوجه النقض عليه بعد ذلك فلم يرد إلا على المجموع قال ومن أمثله أيضاً أن يقال على لسان الشافعية في بيع مالم يره المشتري بيع مجهول الصفة عند العاقد فلم يصح كما لو قال بعثك ثوباً فيقال المعترض ينكسر هذا بما اذا نكح امرأة لم يرها فانه يصح نكاحها مع كونها مجهولة الصفة عند العاقد فهذا كسر لأنه نقل من طريق المعنى بدليل أن النكاح في الجهالة كالبيع بدليل أن الجهل بالعين في كل منهما يوجب الفساد قال واذا أردت تنزيل هذا لمثال على عبارة المصنف يعني اليساوى قلت خصوص كونه مبهما مانعاً لأن المرهون كذلك فيبقى كونه عقداً وهو منقوض بالنكاح وليس للمعترض إيراد الوصية بدل النكاح لأنها ليست في معنى البيع في باب الجهالة الا ترى أن شيئاً من الجهالات لا ينافيها بخلاف النكاح ومنها أن يقال على لسان الشافعية في إيجاب الكفارة في قتل العمد قتل من يضمن بدية أو قصاص بخير إذن شرعي فيجب كفارته كالخطأ فيقول المعترض خصوص كونه يضمن بالدية أو القصاص مانعاً لأنها لا تجب في قتل السيد عبده فبقى كونه آدمياً وهو منقوض بالحربي والمرتد وقاطع الطريق والزاني المحصن ولو أن المستدل قال قتل معصوم الدم لما توجه عليه كسر ومنها أن يقال على لسان الشافعية صلاة الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر إقامتها إلى إذن السلطان كالظهر فيقول المعترض خصوص كونها مفروضة مانعاً لأن التطوع كذلك فبقى كونها صلاة مطلوبة وهو منقوض بصلاة الاستسقاء انتهى والحاصل أن معنا أمرين أحدهما تخلف الحكم عن العلة بسبب الغاء أحد جزئها والثاني النقض

والفرق بين ما هنا وبين النقض المتقدم أن تخلف الحكم في النقض في العلة غير المركبة وأما فيما هنا سواء سميناه كسراً أو نقضاً مكسوراً فهو تخلف الحكم عن الباقي من العلة بسبب إلغاء بعض أجزائها ولذا كان قادحاً إلا إن أظهر المستدل مانعاً ينقض تخلف الحكم فلا يقدر وأما تخلف الحكم عن الحكمة وسماه في المسلم كسراً فالعلة موجودة والحكم موجود ولكن تخلفت عنه حكمته سواء سميناه وكسراً ونقضاً مكسوراً كتخلف رخصة السفر عن الصنعة الشاقة في الحضر فالتحتمل أنه لا يبطل العلية وعليه الأكثر وقال الجلال في شرحه على جمع الجوامع وعبر عنه ابن الحاجب كالأمدى بالنقض المكسور وعرفا بالكسر بوجود حكمه العلة بدون العلة والحكم ويعبر عنه بنقض المعنى أي الحكمة والراجع أنه لا يقدر لأنه لم يرد على العلة وقيل يقدر لاعتراضه المقصود ومثاله أن يقول الخنفي في العاصي بسفوره مسافر فيترخص كخير العاصي لحكمة المشقة فيعترض عليه بذي الحرفة الشاقة في الحضر كمن يحمل الأثقال ويضرب بالعاول فانه لا يترخص انتهى (فهذا ينظر فيه فان كان الوصف الذي أبدله غير مؤثر في الحكم دل على فساد العلة لأنه اذا لم يكن مؤثراً وجب إسقاطه واذا سقط لم يبق فإما أن لا يبقى شيء) بعد سقوط ذلك الوصف الذي لا تأثير له (فيسقط الدليل أو يبقى شيء فينقض فيكون الفساد راجعاً إلى عدم التأثير أو النقض وقد بيناهما) وأوضحناهما شرحاً فلا عدد ولا إعادة (وإن كان الوصف الذي أبدله مؤثراً في الحكم لم تفسد العلة لأن المؤثر في الحكم لا يجوز إسقاطه فلا يتوجه على العلة من جهة فساد فأما وجود الحكم من غير علة) وهو عدم العكس لأن العكس من شروط العلة على القول بامتناع التعليل بملتين (فينظر فيه فان كانت العلة لجنس الحكم) وقد قال المصنف في باب القول في العلة وان نصبت للنفي والاثبات وهي العلة الموضوعية لجنس الحكم دلت على النفي والاثبات فيجب أن يوجد الحكم بوجودها ويزول بزوالها اه فاذا تخلفت العلة عن الحكم بأن وجد بدونها فهو (نقض وذلك مثل أن يقول العلة في وجوب النفقة) للزوجة (التمكن في

الاستماع فأى موضع وجبت النفقة من غير تمكين فهو نقض وأى موضع وجد التمكين من غير نفقة فهو نقض لأنه زعم أن التمكين علة هذا الحكم أجمع لا علة له سواه فكأنه قال أى موضع وجد وجب وأى موضع فقد سقط فإذا وجد ولم يجب أو فقد ولم تسقط فقد انتقض التعايل وإن كانت العلة للحكم فى أعيان لا لجنس الحكم لم يكن ذلك نقضاً لأنه يجوز أن يكون فى الموضع الذى وجدت العلة يثبت الحكم بوجود هذه العلة وفى الموضع الذى عدمت يثبت لعل أخرى كقولنا فى الخاض يحرم وطؤها للحيض ثم بعدم (الحيض) فى المحرمة والمعتدة ويثبت التحريم لعل أخرى (وهى الاحرام والاعتداد عن طلاق بائن وفى جمع الجوامع وشرحه للجلال ومنها أى من القوادح العكس أى تخلفه وهو أى العكس انتفاء الحكم لا انتفاء العلة فان ثبت مقابله وهو ثبوت الحكم لثبوت العلة ابدا المسمى بالطرء فأبلغ فى العكسية مما يثبت مقابله بأن يثبت الحكم مع انتفاء العلة فى بعض الصور لأنه فى الأول عكس لجميع الصور وفى الثانى لبعضها وشاهد العكس فى صحة الاستدلال أى بانتفاء العلة لا انتفاء الحكم قوله صلى الله عليه وسلم أرأيت لو وضعها فى حرام أكان عليه وزر فكأنهم قالوا نعم فقال فكذلك اذا وضعها فى الحلال كان له أجر فى جواب قولهم أياقى أحدنا شهوته وله فيها أجر الداعى اليه قوله فى تهديد وجوه البر وفى بضع أحدكم صدقة الحديث رواه مسلم استنتج من ثبوت الحكم أى الوزر فى الوطء الحرام انتفاؤه فى الوطء الصادق بمصول الأجر حيث عدل بوضع الشهوة عن الحرام الى الحلال وهذا الاستنتاج يسمى قياس العكس ثم قال وتخلفه أى العكس بأن يوجد الحكم دون العلة قادح فيها عند مانع علتين بخلاف مجوزهما لجواز أن يكون وجود الحكم للعللة الأخرى ثم قال ونعنى بانتفاء الحكم فى قولنا المتقدم لا انتفاء العلة انتفاء العلم أو الظن به لا انتفاؤه فى نفسه إذ لا يلزم من عدم الدليل الذى من جملته العلة عدم المدلول للقطع بأن الله تعالى لو لم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف وجوده وانما ينتفى العلم به انتهى وكتب العطار

على قوله انتفاؤه في الوطء الحلال مانصه لا تنفائه علة التي هي الوطء الحرام
ففيه الاستدلال بانتفاء العلة التي هي الوطء الحرام على انتفاء الحكم الذي هو
الوزر وإنما عبر بالأجر لصدق انتفاء الوزر مع اقتضاء المقام بياضه فكأنه قال
إذا انتفى الوطء الحرام فلا وزر وحينئذ قد ثبت الأجر اه سم

فصل والسابع مما يدل على فساد العلة (أن يمكن قلب العلة وهو أن
يعلق عليها نقيض ذلك الحكم) الذي علقه الخصم عليها (ويقاس على الأصل)
الذي جعله المستدل مقيساً عليه هذا محرر شرط أن لا يترتب على العلة النقيضان
وعرف الآمدى القلب بقوله أن يبين القالب أن ما ذكره المستدل يدل عليه
لا له أو عليه وله وعرفه البيضاوى في منهاجه بقوله أن يربط المعترض خلاف
قول المستدل على علة التي ذكرها إلحاقاً بأصله وإنما قال خلاف ولم يقل
نقيض قوله كما فعل الإمام لأن الحكم الذي يشبهه القالب جاز أن يكون مغايراً
لا نقيضاً ولا بد من زيادة قيد وهو على ذلك الوجه والالام يكن مانعاً لجوازه
في تلك المسئلة لكن على غير ذلك الوجه مثل أن يستدل بنص بطريق الحقيقة
والمعترض يستدل عليه في تلك المسئلة بطريق المجاز وإن أريد تعريف القلب
فيقال هو بيان أن ما ذكره المستدل عليه في تلك المسئلة على ذلك الوجه (فهذا)
القلب (قد يكون بحكم مصرح وقد يكون بحكم مبهم) القلب ضمان أحدهما
ما يراد به تصحيح مذهب المعترض والثاني ما يراد به إبطال مذهب المستدل
والأول ضربان أحدهما أن يدل على تصحيح مذهب المعترض مع إبطال
مذهب المستدل صراحة كما يقال من جانب المستدل كالشافعى في بيع الفضولى
عقد فى حق الغير بلا ولاية عليه ولا نيابة فلا يصح كالشراء أى كشراء
الفضولى فلا يصح لمن سماه فيقال من جانب المعترض كالحنفى عقد بلا ولاية
ولا نيابة فيصح كشراء الفضولى فإنه صحيح إلا أنه لا يقع لمن سماه بل للفضولى
وتلغو التسمية وهو موافق لأحد وجهين للشافعى بشرط أن لا يشتري
الفضولى بعين مال من عقد له ولم يصف العقد لذمته

والثاني ما يدل على تصحيح مذهب المعترض صريحاً ولا يدل على بطلان

مذهب المستدل صريحاً بل إلزاماً مثل أن يقول الحنفى المشترط للصوم في الاعتكاف لبت فلا يكون بنفسه قرينة كوقوف عرفة فإنه قرينة بضميمة الإحرام فكذا الاعتكاف يكون قرينة بضميمة عبادة إليه وهو الصوم إذ هو المتنازع فيه فيقال من جانب المعارض كالشافعى لبت فلا يشترط فيه الصوم كعرفة لا يشترط الصوم في وقوفها في هذا إبطال لمذهب الخصم الذى لم يصرح به في الدليل وهو اشتراط الصوم وفيه تصحيح لمذهب المعارض حيث قال فلا يشترط فيه الصوم كعرفة بخلاف الأول فإن الشافعى المستدل قال في دليله عقد فلا يصح كالشراء فقال الحنفى عقد فيصح كالشراء فصحح المعارض مذهبه صريحاً وأبطل مذهب المستدل الذى صرح به في دليله القسم الثانى لإبطال المستدل من غير تعرض لمذهب المعارض فلا يقال إن هذا تكرار مع ما تقدم لأن ما تقدم فيه إبطال لمذهب المستدل بالصراحة ولكن تعرض فيه لمذهب المعارض وهذا أيضاً قسيمان أحدهما إبطاله صراحة وهو ما مثله المصنف بقوله (فهو أن تقول) أيها الشافعى في مسح الرأس (عضو من أعضاء الوضوء فلا يتقدر فرضه بالربيع كالوجه فيقول مخالف) كالحنفى مثلاً (عضو من أعضاء الوضوء فلا يجزى فيه ما يقع عليه الاسم كالوجه) فهذا فيه إبطال لمذهب المستدل بالصراحة ولا إثبات فيه لمذهب المعارض لجواز أن يكون الحق مع ثالث وهو الاستيعاب كما هو قول المالكي وللثانى أن يكون إبطاله باتزام كان يقول الحنفى في بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض أى عدم رؤيته كالنكاح يصح مع الجهل بالزوجة أى عدم رؤيتها فيقال من جانب المعارض كالشافعى عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ونفى ثبوت خيار الرؤية يلزمه نفي صحة البيع فإن القائل بالصحة يقول بصحة ثبوت خيار الرؤية فقد أبطل المعارض فذهب المستدل التزاماً لا صريحاً والحاصل أن هذه الأربعة غير مكررة فإن القسم الأول منها لتصحيح مذهب المعارض مع إبطال مذهب المستدل صراحة والثانى لتصحيح مذهب المعارض مع إبطال مذهب المستدل

الزما والثالث لإبطال المستدل صراحة والرابع لإبطال مذهبه إلزاما وفي كشف الأسرار أن هذه الأمثلة التي أوردتها الشافعية إنما أوردتها فرضا لتمثيل الأقسام فقط لا أنها واقعية صدرت من الحنفية لإثبات المذهب كيف لا والأوصاف المذكورة فيها طردية غير مقبولة عندهم لقولهم بالتأثير وعدم قولهم بالإخالة وهي المرادة هنا بالطردية وليس المراد بالطردية المردودة اتفاقا (فهذا) أي القاب المذكور (يفسد العلة ومن أصحابنا من قال لا يفسد العلة (ولا يقدر) فيها لأنه فرض مسألة على المعلن) قال التاج في تحكمة الإبهاج أعلم أنه يخرج من كلام أئمتنا خلاف في أن القلب هل يفسد العلة ويبين أنه لا يصح التعلق بها لواحد منهما أو هو تسليم لأن الجامع دليل واختلف في أنه دليل للمستدل أو عليه والأول هو ظاهر قول من قال من أصحابنا القلب شاهد زور كما يشهد لك يشهد عليك وقول ابن السمعاني في توجيه سؤال القلب أن يقال إذا علق على العلة صد ما علقه المستدل في الحكم فلا يكون أحد الحكمين أولى من الآخر ويبطل تعليقها بها والثاني هو ظاهر تسميته معارضة فان المعارضة لا تفسد العلة بل تمنع من التعلق بها إلى أن يثبت رجحانها من خارج اقتهى وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله (ومنهم من قال إن ذلك كالمعارضة بعلّة أخرى فيصار إلى الترجيح والصحيح أنه يوجب الفساد والدليل على أنه يقدر أنه عارضه بما لا يمكن الجمع بينه وبين علته فصار كما لو عارضه بعلّة مبتدئة) القادح يعم المفسد للدليل والموقف له عن العمل به إلى أن يوجد مرجح (والدليل على أنه يوجب الفساد إنه يوجب الفساد وأنه يمكن أن يعلق عليها حكمان متنافيان فوجب الحكم بالفساد) قال في جمع في الجوامع وشرحه للجلال وهو دعوى المعارض أن ما استدل به المستدل في المسئلة المتنازع فيها على ذلك الوجوب في كيفية الاستدلال عليه أي على المستدل لا له إن صح ذلك المستدل به ومن ثم أي من هنا وهو قولنا إن صح أي من أجل ذلك أمكن معه أي مع القلب تسليم صحته أي صحة ما استدل به المستدل سواء كان صحيحا أو لا قيل هو إفساد له مطلقاً

لأن القالب من حيث جعله على المستدل مسلم لصحته وإن لم يكن صحيحاً من حيث لم يجعله مفسداً له وإن كان صحيحاً اهـ فأراد في جمع الجوامع بقوله ان صح أن الخيار في إيراد على وجه المعارضة أو القدرح للمعترض فإن كان مراده من سلمت صحة الدليل لكنه يدل على ضد ما تريد كان معارضة وإن كان مراده أن الدليل فاسد لأنه يتعلق به كل من الضدين ولا أولوية لأحدهما على الآخر فيبطل تعلقهما بهما كان قدحا وعلى كل حال هو قاب فقوله إن صح معناه إن سلمنا أن الجامع دليل ولم ينظر لتعاق الضدين به انتهى وتام الكلام في سلم الوصول (وأما القلب بحكم منهم فهو قلب التسوية) هذا من القسم الأخير وهو ما يراد به إبطال مذهب المستدل ضمناً وقلب المساواة هو أن يكون في الأصل حكمان أحدهما منتف عن الفرع بالاتفاق بينهما والآخر مختلف فيه فأراد المستدل اثبات المختلف فيه بالقياس على الأصل فيقول المعترض تجب التسوية بين الحكمين في الفرع بالقياس على الأصل ويلزم من وجوب التسوية بينهما في الفرع انتفاء مذهبه (مثل أن يقول الحنفى) في الوضوء والغسل (طهارة بمائع فكان مائعا جامداً وهو التيمم) في وجوب النية كإزالة النجاسة (يستوى جامداً ومائعا في سقوط النية في هذا المثال أحد الحكمين في جهة الأصل عدم وجوب النية في الطهارة بالجامد منتف من جهة الفرع اتفاقاً والآخرى عدم وجوب النية في الطهارة بالمائع وهو مختلف فيه فيثبت المستدل في الفرع فيقول المعترض فتجب التسوية بين الحكمين في جهة الفرع كما وجبت بينهما في جهة الأصل وقد وجبت النية في التيمم فلتجب في الوضوء والغسل فيقول الحنفى بالفرق بابتداء خصوصية في الأصل وهى أن العلة في الأصل كون الطهارة بالتراب لا مطلق الطهارة ولأن الأصل في الشروط المأمور بها أن يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجوده بلا اشتراط النية فيها والغسل والوضوء من هذا القبيل وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأموراً بها إذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والتيمم من هذا القبيل فانه وإن كان

[illegible]

أحدهما أن يفيد (الحكم في الفرع) بزيادة أو نقصان عما يفيدها في الأصل وذلك مثل أن يقول الحنفى في إسقاط تعيين النية في رمضان (فانه يصح صومه بمطابق النية) لأنه مستحق العين فلا يفتقر إلى التعيين كرد الوديعة فهذا لا يصح لأنه يفيد في الأصل إسقاط التعيين مع النية رأساً وفي الفرع يفيد إسقاط التعيين ومن حكم العلة أن يثبت الحكم في الأصل ثم يتعدى إلى الفرع فينتقل حكم الأصل إليه فاذا لم ينتقل إليه ذلك دل على بطلانها) هذا المثال لم يمثل به الحنفية وإنما فرضه المصنف ليوضح به المسئلة المذكورة ولقائل أن يقول بناء على ما ذكره المصنف هنا من أن حكم العلة أن يثبت الحكم في الأصل ثم يتعدى إلى الفرع فينتقل حكم الأصل ينبغي أن لا يصح قاب المساواة كما قال القاضى أبو بكر الباقلانى لأن الحكم الحاصل في الأصل نفى وفي الفرع إثبات فلم يوجد فيه شرط العلة الذى هنا وقد صححه المصنف نظراً إلى أصل الاستواء فكذا يقال ينبغي أن

التعيين في الوديعة من قبل العبد والتعين في رمضان من قبل الشارع فان رمضان معيار لا يحتمل غيره ويضترقان من جهة أن هذا الصوم عبادة يحتاج إلى النية بخلاف الوديعة (والثامن أن لا تفيد) العلة الحكم في نظائره على الوجه الذى أفادته في الأصل وذلك مثل أن يقول الحنفى في إسقاط الزكاة في مال الصبي إنه غير معتقد للإيمان فلا تجب الزكاة في ماله كالكافر فإن هذا فاسد لأنه لا يوجب الحكم في نظائره على الوجه الذى يوجب في الأصل ألا ترى أنه لا يوجب إسقاط العشر في زرعه ولا زكاة الفطر في ماله كما يوجب في الأصل فدل على فسادها لأنها لو كانت توجب الحكم في الفرع لأوجبت الحكم في نظائره على الوجه الذى أوجبه في الأصل) هذا فرض مثال ولم يقل الحنفية ذلك (واعلم) أن من القوادح المتفق عليها القول بالموجب والموجب بالفتح ما يقتضيه الدليل وبالكسر الدليل والمراد هنا الأول أى تسليم من جرب الدليل مقتضاه مع بقاء النزاع ويعبر عنه في فن الأصول بعدم تمامية

التقريب ويعبر عنه في علم المعاني بتلقي المخاطب بغير ما يترقب فقط وقد
استشهدوا له بقوله تعالى ﴿ ولله العزة ولرسوله ﴾ في جواب ﴿ ليخرجن
الأعز منها الأذل ﴾ فإنه سلم قولهم ذلك مع بقاء النزاع فيمن هو الأعز ومن
هو الأذل وإنما كان شاهداً لا دليلاً لأن الواقع من المناقنين ليس استدلالاً
إنما هو مجرد إخبار فلا يكون في الآية تسليم دليل مع بقاء محل النزاع
بل هو تسليم للخبر وإنما فيه القول بالموجب على اصطلاح أهل المعاني
وحاصل القول بالموجب منع استنزام الدليل للدعي حقيقة وهذا النحو من
الاعتراض لا يختص بالقياس ولا بالطردية من العلل خلافاً لبعض الحنفية
الذي خصوه بالقياس وبالعلل المستنبطة الغير المجمع عليها والمشهور أن القول
بالموجب ثلاثة أقسام الأول أن يقام الدليل على ما يتوهم أنه المتنازع فيه أو
ملزومه ولا يكون كذلك كما يقال من جانب المستدل كالشافعي في ثبوت
وجوب القصاص في القتل بمثقل قتل بما يقتل غالباً لا ينافي وجوب القصاص
كالإحراق بالنار فإنه لا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض كالحنفي
أنا أقول بموجبه وأسلم عدم المناقاة بين القتل بالمثقل والقصاص لكن
لا يلزم من ذلك وجوب القصاص الذي هو محل النزاع وكون الشيء لا ينافي
الشيء لا يلزم منه أنه يقتضيه الثاني أن يقام الدليل على إبطال ما يتوهم أنه
مأخذ الحكم ويبين مذهبه في المسئلة ويقول لا يلزم من إبطاله إبطال مذهبي
فإنه ليس مأخذى كما يقال إن القصاص بالقتل بالمثقل متفاوت في الوسيلة التي
هي آلة القتل بالمثقل والمحدد وغيرهما لا يمنع القصاص بالقياس على التفاوت
في التوسل إليه وهو التفاوت في المقتولين من الصغر، والكبر والشرف
والخسة فإنه لا يمنع وجوب القصاص اتفاقاً فيقول المعترض كون التفاوت
في الوسيلة غير مانع من وجوب القصاص مسلم ولكن لا يلزم منه وجوب
القصاص الذي هو محل النزاع إذ لا يلزم من إبطال مانع وهو التفاوت في
الوسيلة انتفاء كل الموانع ، ووجود المقتضى . الثالث أن يسكت المستدل
عن مقدمة غير مشهورة من مقدمة دليله مخافة ورود المنع لها لو صرح بها

ويقتصر على الآخر فيرد القول بموجب المقدمة المذكورة مثاله استدلال الشافعي على وجوب النية في الوضوء بذكر المقدمة الكبرى للقياس المنطقي فيقول كلما ثبت أنه قرينة يشترط فيه النية كالصلاة ويسكت عن الصغرى وهي قوله الوضوء قرينة خشية أن تمنع هذه المقدمة فيعترض الخصم بالقول بالموجب فيقول ما ذكرته من أن كل قرينة تجب فيه النية مسلم ولكن مقدمة واحدة لا تنتج المدعى فلا يلزم من ذلك اشتراط النية في الوضوء دائما ورد هذا الاعتراض لحذف المستدل صغرى القياس فيه وهي غير مشهورة للاختلاف فيها ولو صرح بالصغرى كذا النياس هكذا الوضوء قرينة وكل ما ثبت كونه قرينة اشترط فيه النية ينتج من الشكل الأول الوضوء يشترط فيه النية فيرد عليه منع الصغرى كان يقول المعارض إن الوضوء للنظافة ولا قرينة فيه مثلا ويخرج الإيراد المذكور عن القول بالموجب لأن القول بالموجب تسليم الدليل وهذا منع أو يقول إن الوضوء فيه جهتان جهة كونه عبادة وقرينة وجهة كونه مفتاحا للصلاة فمن جهة كونه عبادة وقرينة يحتاج إلى النية ومن جهة كونه مفتاحا لا يحتاج إليها كبقية شروط الصلاة فإنه لا يحتاج إلى نيتها مع فعلها فمن ادعى أن الشرط وضوء هو عبادة فعليه البيان وهذا من القول بالموجب (والتاسع أن يعتبر المستبر حكما بحكم مع اختلافهما وهو الذي تسميه المتفقه فساد الاعتبار) اعلم أن ههنا فساد اعتبار وفساد وضع ففساد الاعتبار كما في جمع الجوامع وشرحه للجلال المحلى أن يخالف الدليل نصا من كتاب أو سنة أو إجماع مثال مخالفته نص الكتاب أن يقال في وجوب تبييت النية في الصوم الأداء صوم مفروض فلا يصح بنية من النهار كالقضاء فيعترض الخصم بأنه قياس فاسد الاعتبار لمخالفته لقوله تعالى ﴿ والصائمون والصائمات ﴾ فإنه دال على ترتيب الأجر على الصوم كغيره من غير تعرض للتبييت فيه وذلك مستلزم لصحته ومثال مخالفة نص السنة أن يقال لا يصح القرص في الحيوان لعدم انضباطه كالمختلطات فيعترض بأنه مخالف الحديث مسلم عن أبي رافع أنه صلى الله عليه وسلم استسلف بكرًا ورد رباعيا وقال

إن خيار الناس أحسنهم قضاء والبكر بفتح الباء الصغير من الإبل والرابع بفتح الراء ما دخل في السنة السابعة ومثال مخالفة الإجماع أن يقال لا يجوز للرجل أن يفسل زوجته الميتة لحرمة النظر إليها كالأجنبية فيعترض بأنه مخالف للإجماع السكوتي في تمثيل على فاطمة رضى الله عنهما وفساد الوضع أن لا يكون الدليل موضوعا على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كأن يكون صالحا ضد ذلك الحكم أو نقيضه أو يكون وصفا طرديا لا يصلح دائما سمي فساد الوضع لأن وضع القياس أن يكون كذلك فتمي خلا عن ذلك فسد وضعه وذلك كاستنباط التخفيف من دليل التغليب ، واستنباط التوسيع من دليل التضييق واستنباط الإثبات من دليل النفي واستنباط النفي من دليل الإثبات فالأول مثل قول الحنفية القتل العمدة جناية عظيمة فلا تجب له كفارة كغيره من الكبائر نحو الردة فيعترضه الشافعي بأن عظم الجناية يناسب تغليب الحكم لا تخفيفه بإسقاطه والثاني كقولهم إن الزكاة على التراخي مال واجب على وجه الإرفاق بالمالك ودفع حاجة المستحق فهو على التراخي كالدية على العاقلة فالتراخي الموسع لا يناسب دفع الحاجة المضيق بل المناسب له الفور والثالث كقول من يرى صحة انعقاد البيع في المحقرات وغيرها بالمعاطاة لمن يرى الانعقاد بها في المحقرات خاصة بيع لم توجد فيه الصيغة فينمقد كالمحقر فإن انتفاء الصيغة يناسب عدم الانعقاد لا الانعقاد والرابع كقولنا في المعاطاة في المحقرات بيع لم يوجد فيه سوى الرضا فلا يعقد بها كما في غير المحقرات فالرضا الذي هو مناط البيع لا يناسب عدم الانعقاد بل يناسب الانعقاد لقوله صلى الله عليه وسلم إنما البيع عن تراض والجواب عن هذا بتقرير كون الدليل صالحا لاعتباره في ترتيب الحكم عليه فيقال في التغليب في الوصف له جبهتان يناسب بأحدهما التخفيف فينظر المستدل لأحدهما والمعترض للآخر كالارتفاق ودفع الحاجة في الزكاة ويجاب عن القتل بأنه غلط فيه بالقصاص فلا يلفظ فيه بالكفارة وعن المعاطاة بأن عدم الانعقاد بها لم يترتب على الرضا بل على عدم

الصيغة ومن فساد الوضع قسم آخر أخص من الأول وهو كون الجامع ثبت
اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم في ذلك القياس إذ الوصف الواحد
لا يثبت النقيضين ويحجب عن هذا بتقرير كون الجامع الذي قال المعارض إنه
معتبر في نقيض الحكم معتبرا في ذلك الحكم وتخالف الحكم عنه بوجوده مع
نقيضه لما منع في أصل المعارض والحاصل أن بين فساد الاعتبار وفساد الوضع
عموما وخصوصا من وجه لصدقهما معا بأن لا يكون الدليل على الهيئة
الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه مع معارضة نص أو إجماع له وصدق
فساد الاعتبار فقط حيث لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لترتيب الحكم
ولا يعارضه نص ولا إجماع فثا قيل إن فساد الوضع أعم أو أنهما متباينان
أو أنهما متحدان فهو قاله شيخ الإسلام كذا في حاشية العطار والشيخ
أبو إسحاق الشيرازي جعلهما شيئا واحدا كما ترشد إليه عبارته الآتية وبذلك
صرح في إرشاد الفحول ويعرف ذلك (يعنى فساد الاعتبار) من طريقين من
جهة الشرع بأن يرد الشرع بالتفرقة بينهما فيدل ذلك (أي ورود الشرع بالتفرقة
بينهما) على بطلان الجمع بينهما مثل أن يعتبر (المعتبر والقائس) (الطلاق
بالعدة في أن الاعتبار فيه رق المرأة وحريتها) كما يقوله الشافعية لارق
الزوج وحرية كما يقوله الحنفية فيكون طلاق الأمة ثنتين ولو كان زوجها
حرا كما أن عدتها حيضتان مطلقا وطلاق الحرة ثلاث ولو كان زوجها عبدا
كما أن عدتها ثلاث مطلقا (فهذا) الجمع (فاسد الاعتبار لأن النبي صلى الله
عليه وسلم فرق بينهما في ذلك فقال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء) قابل
بينهما واعتبار العدة بالنساء من حيث العدد فكذا ما قبل تحقيقا للمقابلة فإنه
حينئذ أنسب من أن يراد الإيقاع بالرجال ولأنه معلوم من قوله فطلقوهن
ثم للمستدل الجواب عن الاعتراض بفساد الاعتبار بأمر منها الطعن في
النص الذي ادعى المعارض كون القياس على خلافه إما بمنع صحته لضعف
سنده بإرسال أو غيره أو بمنع دلالة ومنها معارضة النص بنص آخر مثله
فيتساقطان ويسلم قياس المستدل له ومنها منع ظهور دلالة ذلك النص الذي

وقع الاعتراض به على ما يلزم منه فساد قياسه ومنها التأويل لذلك الدليل بحمله على غير ظاهره بدليل يرجحه وأجاب الحنفية عن هذا الحديث بأنه معارض بقوله عليه الصلاة والسلام طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والدارقطني عن عائشة ترفعه وهو الراجح الثابت بخلاف ما أورده وما مهده من معنى المقابلة لأنه فرع صحة الحديث أو حسنه ولا وجد له حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق يصرف وقال الحافظ أبو الفرج ابن الجوزي هو موقوف على ابن عباس وقيل من كلام زيد بن ثابت وحديث الموطأ موقوف عليه وعلى عثمان وهو لا يرى تقليد الصحابي فهو في مذهبه ومعتقده غير منقوض فلم يثبت لمذهبه دليل يقاوم ما روينا ثم لو تم أمر ما رواه كان المراد به إما قيام الطلاق بالرجال وهو المتبادر إلى الفهم من ذلك اللفظ كما في قولهم الملك بالرجال فيكون الجمع باطلاً بالنص (ويعرف) فساد الاعتبار (بالأصول) وهو أن يعتبر ما بنى على التشديد بما بنى على التخفيف كاعتبار العمد بالسهو مثال ذلك أن يقول المستدل في حل ذبيحة تارك التسمية عمدا ذبح من أهله في محله فوجب الحل كذبح ناسى التسمية فان تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم فيقول المعترض هذا فاسد الاعتبار إذ العمد مبناه على التشديد وعدم المسامحة والسهو مبناه على التخفيف وعدم المؤاخذه وفيه مخالفة النص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا النص مؤول بذبح عبدة الأصنام بدليل قوله صلى الله عليه وسلم اسم الله على قلب المؤمن سمي أو لم يسم أو كما ورد (والضمان بالحد) يمكن أن يمثل له بضمان المال المسروق فان الحنفية لا يجب عندهم ضمان المال المسروق بعد ما تلف في يد السارق وقطعت يمينه وعند الشافعية يجب ضمان المال لحق العمد وقطع يد السارق لحق الشارع فيقول المستدل الحنفى لا يجب على السارق ضمان المال المسروق بعد القطع لوجود الشبهة كما لا يجب الحد عند وجود الشبهة لحديث ادرءوا الحدود بالشبهات وذلك لأننا لو ضمننا المال المسروق ظهر ملكه فيه مستنداً إلى وقت

الأخذ حينئذ يظهر أن يده قد قطعت على ملكه وهو لا يجوز فلذا سقط
الضمان فيقول المعترض كالشافعي مثلاً هذا قياس فاسد الوضع لأن الضمان
لحق العبد وحقوق العباد مبنية على المحاققة والمشاححة وعدم المسامحة وحقوق
الله في الحدود مبنية على المسامحة لحديث ادرءوا الحدود ما استطعتم وصوابه
ما رواه النسائي عن عبد الرحمن بن عوف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
أنه قال لا يغرم صاحب السرقة إذا أقيم عليه ولفظ الدارقطني لا غرم على
السارق بعد قطع يمينه (أو) يعتبر (ما بنى على التأكيد في الاسقاط بما بنى
على التضعيف كاعتبار العتق بالرق والضمان بالحداد ويعتبر) ما بنى على التخصيف
(بما بنى على التغليب في التغليب كاعتبار السهو بالعمد) كاعتبار الكلام سهواً
بالكلام عمداً في أن كلاهما يفسد الصلاة فإن السهو عند الشارع مبناه على
التخفيف والعمد على التشديد فهذا قياس فاسد الاعتبار وجوابه أنه ورد في
ذلك حديث إن صلاتنا لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما هي التسبيح وقراءة
القرآن والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وكذلك المخطيء والمكروه
في نهار رمضان إلحاقهما بالعامد في كونهما مفطرين من فساد الاعتبار لأنه
يصير اعتم ما بنى على التوسيع والتخفيف بما بنى على التغليب والتشديد بل
المناسب إلحاقهما بالناسي في عدم الفطر وجوابه أنه إنما يمنع إلحاقهما بالناسي
لأن الناسي ورد الحديث بكونه صائماً على خلاف القياس لأن المفطر وصل
إلى جوفه وما ورد على خلاف القياس لا يقاس غيره عليه وتقدم أن من
شروط القياس كونه أى الأصل جارياً على سنن القياس ثم إلحاقه بالعامد
إنما كان في الفطر فيجب عليه القضاء فقط لا في كونه عليه القضاء والكفارة
حتى يقال إنه اعتبر فيه ما بنى على التخفيف بما بنى على التشديد (أو) يعتبر
(ما بنى على التغليب بما بنى على التخفيف) في التخفيف (أو ما بنى على التضعيف
بما بنى على التأكيد في الإيجاب كاعتبار الرق بالحرية) كاعتبار أن الرقيق
يملك ثلاث تطليقات كالحر واعتبار أنه يصح له التزوج بأربع كالحرة واعتبار
أنه كالحر في أن يقتل به الحر إذا قتله والجواب بين في الفروع قال :

(والضمان بالحد فيدل على فسادها لأن اختلافهما في الموضع يدل على اختلاف
عائتهما وقد قيل إن ذلك لا يدل على الفساد إذا دلت الدلالة على صحة العلة)
ومن أمثلة فساد الوضع تعليل الشافعية لإثبات الفرقة بإسلام أحد الزوجين
الكافرين بمجرد الإسلام من غير عرض الإسلام على الآخر فلا تتوقف
الفرقة على قضاء القاضي كالفرقة بردة أحد الزوجين قال الحنفية هذا التعايل
فاسد الوضع لأن الإسلام شرع عاصم للأموال لا مبطلاً فكانت
العلة بعيدة عن الحكم لامناسبة بينهما بل هي تناسب نقيض الفرقة
فيعرض الإسلام على الآخر فإن أسلم بقى النكاح بينهما ولا تضاف
الفرقة إلى الإباء عن الإسلام وهو معنى معقول صحيح فالعلة في الأصل
المقيس عليه صحيحة لأن الاختلاف حصل بسبب الردة وهي سبب لزوال
الملك والعصمة وفي الفرع حدث بإسلام أحدهما والإسلام سبب لبقاء
الملك والعصمة اهـ

(فصل والعاشر) مما يفسد العلة أن يعارضها ما هو أقوى منها من
نص كتاب أو سنة أو إجماع فيدل على فسادها لأن هذه الأدلة مقطوع
بصحتها فلا يثبت القياس معها ومثل الشافعية ذلك بقول الحنفية مالكة
لبضعها فيصح نكاحها بغير إذن وليها قياساً على بيع سلعتها فيقول الشافعي
هذه العلة يعارضها النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم أيما امرأة تنكح
نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل رواه أبو داود وغيره وأجاب الحنفية
عن هذا الحديث أولاً بأنه معارض بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى
فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره وقوله تعالى فلا تعضلوهن
أن ينكحن أزواجهن وغير ذلك من الآيات وأما السنة فقوله صلى الله
عليه وسلم الأيم أحق بنفسها من وليها وثانياً بأن الشافعية قائلون بالمفهوم
ومفهوم الحديث أنها إذا نكحت بإذن وليها جاز نكاحها وصح لكونهم
لا يقولون به وأما ثالثاً فالحديث المذكور قد حكم الشارع فيه أولاً
بالطلاق وأكدته بالتكرار ثلاث مرات وسماه زناً في حديث لا تزوج المرأة

المرأة ولا تزوج المرأة نفسها فإن أقل مقتضيات هذا عدم اعتبار هذا العقد جملة
لكنه صلى الله عليه وسلم عقبه بما اقتضى اعتباره بعد الوقوع وهو قوله لها المهر بما أصاب
منها ومهر البغي حرام ومثلوا لمخالفة الإجماع بقياس الصلاة على الصوم في
عدم الوجوب بجامع السفر فهذه العلة يعارضها الدليل القائم على وجوب
أدائها على المسافر مع مشقة السفر قال الأسنوى في المنهاج ذكر الآمدى وابن
الحاجب أن لا تكون العلة المستنبطة في الحكم المعلن بها مما يرجع على الحكم
الذى استنبطت منه بالإبطال وذلك كتعليل وجوب الشاة في الأربعين بدفع
حاجة الفقراء فانها تقتضى جواز إخراج القيمة ويلزم من جواز إخراج القيمة
عدم وجوب الشاة وإنما قلنا لا يجوز لأن ارتفاع الأصل المستنبط منه
يوجب إبطال العلة المستنبطة لتوقف عليتها على اعتباره اهـ ولا خلاف
للحنفية في هذا الشرط وأجاب الحنفية عن هذا باننا نسلم أن استنباط
العلة المبطللة للنص لا يجوز لكن العلة المستنبطة هنا ليست مبطللة لأن الذى
غير النص هو نص آخر وهو ما سنذكره لا استنباط العلة فالنص الذى
جعل المراد من الشاة هو المالية دون الصورة لأن إيجاب الشاة يتضمن
جواز بدلها فى الأداء لأن المنظور إليه فى أداء الزكاة هو المالية لأنها لدفع
حاجات الفقراء والقيمة أولى به وقد دل على جواز الإتيان بأداء القيمة
بدلاً وإن المنظور فى إيجابها المالية نص حديث معاذ رضى الله عنه كما
علقه البخارى وتعليقاته صحيحة مسندة وفى بعض شروح التحرير ووصله
يحيى بن آدم أتونى بخميس أو ليس مكان الذرة والشعير الواجبين وهو
أهون عليكم وخير لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة والخنيس
ثوب طوله خمسة أذرع والليس الثوب الملبوس وذلك لأن الثياب فى
ديارهم كثيرة وفى المدينة أقل وأيضاً ورد فى كتاب خليفة رسول الله صلى الله
عليه وسلم الصديق الأكبر رضوان الله تعالى عليه ما رواه البخارى من بلغت
عنده صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فانها تقبل منه ويجعل
معها شاتين ان استيسر تاله أو عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة

وليست عنده حقة وعنده الجذعة فانها تقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق
عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة بنت لبون وليست عنده بنت لبون
وعنده بنت مخاض فانها تقبل منه بنت مخاض ويعطى معها عشرين درهما أو
شاتين وفي صدر هذا الكتاب هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله
عليه وسلم وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام. فينبذ ظهر جلياً أن ذكر
الشاة لتمييز مالية الواجب لا لأن الواجب صورة الشاة فلم أن هذا استنباط
للنات بالنص فقال الشافعية هذا تأويل لا يقبل قلنا ليس بتأويل أصلاً فإن
الشاة باقية على معناها وذكرها لأنها معيار معرفة الواجب ومن تأمل فيما
قلنا علم اندفاع ما يورد أيضاً أنه إن ابقى لفظ الشاة على معناها فهو الواجب
ولا تجزئ القيمة وإن اريد به القيمة فهو تأويل لأننا نقول نعم إنه تأويل
بدليل وهو ما ذكرنا فليس بعيد إذ لا يلزم منه عدم أجزاء القيمة لما قلنا من
الشاة لم تذكر لكونها الواجب بل لكونها معيار الواجب وتقديره فالواجب
حقيقة هذا القدر من المالية وهو المجزئ فانهم والله أعلم انتهى من
سلم الوصول

(باب القول في تعارض علتين) قد تقدم معنى التعارض لغة واصطلاحاً
(إذا تعارضت علتان لم يخل إما أن يكون من أصل واحد أو من أصابين
وذلك مثل علتنا في إيجاب النية والقياس على التيمم وعلتهم (أى الحنفية
(في إسقاط النية والقياس على إزالة النجاسة وجب إسقاط أحدهما بما
ذكرنا من وجوه الإفساد) المتقدمة إن أمكن (أو ترجيح أحدهما على
الأخرى بما نذكره إن شاء الله تعالى وإن كانتا من أصل واحد لم يخل إما أن
تكون إحداها داخلة في الأخرى أو تتعدى إليها لا تتمدى إليه الأخرى
فإن كانت إحداها داخلة في الأخرى نظر فإن أجمعوا على أنه ليس له
إلا عاة واحدة وذلك مثل أن يعلل الشافعي رضى الله عنه البر بأنه مطعوم
جنس ويعلل المالكي مقتات مدخر (فعلة الاقتيات والادخار داخلة في
المطعوم وهى أخص من مطلق المطعوم لأنها تتناول المقتات المدخر وأما

ما كان مطعوما لا يتأتى فيه الادخار ويعتريه الفساد فلا تتناوله وحيث كانت إحدى العلتين داخلة في الأخرى (لم يجز القول بالعلتين بل يصار إلى الإبطال والترجيح) لكن علة الحنفية أعم لأنها تشمل المطعوم المقتات المدخر وغيره وما ليس بمطعوم كالحديد والنورة فإن الربا يجرى فيهما ولذا قال ابن رشد في بداية المجتهد ولكن إذا تؤمل الأمر من طريق المنفى ظهر والله أعلم أن علتهم أولى العلل وتام الكلام فيه فانظره وسبب تحريم الربا هو صيانة أموال الناس عن الهدر وكلما كانت العلة أعم كانت الصيانة أتم واعلم أنهم ذكروا في سبب تحريم الربا وجوها أحدها أن الربا يقتضى أخذ مال الإنسان بغير عوض ومال الإنسان له حرمة عظيمة قال صلى الله عليه وسلم حرمة مال الإنسان كحرمة دمه فوجب أن يكون أخذ ماله من غير عوض محرما وثانيها أن الله تعالى إنما حرم الربا من حيث إنه يمنع الناس عن الاشتغال بالمكاسب وذلك لأن صاحب الدرهم إذا تمكن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم الزائد نقداً كان أو نسيئة خف عليه وجه اكتساب المعيشة فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة وذلك يفضى إلى انقطاع منافع الخلق ومن المعلوم أن المصالح لا تنظم إلا بالتجارات والحرف والصناعات والعمارات وثالثها أن السبب في تحريمه أنه يفضى إلى انقطاع المعروف بين الناس من القرض لأن الربا إذا حرم طابت النفوس بقرض الدرهم واسترجاع مثله ولو حل الربا لكانت حاجة المحتاج تحمله على أخذ الدرهم بدرهمين فيفضى ذلك إلى انقطاع المواساة والمعرف والاحسان لأن الغالب هو أن المقرض يكون غنياً والمستقرض يكون فقيراً فالقول بتجويز عقد الربا تمكين للنهي من أن يأخذ من الفقير الضعيف ما لا زائداً وذلك غير جائز برحمة الرحيم وخامسها أن حرمة الربا قد ثبتت بالنص ولا يجب أن تكون جميع التكاليف معلومة للخلق فوجب القطع بحرمة عقد الربا وإن كنا لا نعلم الوجه فيه أفاده الفخر الرازى (وإن لم يجمعوا على أن له علة واحدة مثل أن يعلل الشافعى رضى الله

عنه في مسألة ظهار الذمي بأنه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم ويعلل الحنفى في المسلم بأنه يصح تكفيره فقد اختلف أصحابنا فيه على وجهين فمنهم من قال نقول بالعلتين لأنهما لا يتنافيان بل هما متفقان على إثبات حكم واحد ومنهم من قال لا نقول بهما بل يصار إلى الترجيح والأول أصح لأنه يجوز أن يكون للحكم علتان وثلاثة وبعضها يتعدى وبعضها لا يتعدى وإن كانت كل واحدة منهما تتعدى إلى فروع ولا تتعدى إليها الأخرى مثل أن يعلل الشافعى البر بأنه مطعوم جنس ويعلل الحنفى بأنه مكمل جنس) فهذه العلة تتعدى إلى فروع كثير كما قدمنا لك بيانه (فهاتان مختلفتان في فروعهما فلا يمكن القول بهما فيكون حكمهما حكم العلتين من أصاين فإما أن تفسد إحداهما وإما أن ترجح إحداهما على الأخرى) .

(باب القول في ترجيح إحدى العلتين على الأخرى)

(واعلم أن الترجيح لا يقع بين دليلين موجبين للعلم ولا بين علتين موجبتين للعلم لأن العلم لا يتزايد وإن كان بعضه أقوى من بعض) لو عبر بقوله أجل وأقرب حصولا لكان أولى كما هو عبارة الإمام الغزالي في المستصفي (وكذا بين دليل موجب للعلم أو علة موجبة للعلم وبين دليل أو علة موجبة للظن لما ذكرناه) من أن العلم لا يتزايد (ولأن الموجب للظن لا يبلغ مرتبة الموجب للعلم ولو رجع ما رجع لكان الموجب للعلم مقدما عليه فلا معنى للترجيح) بينهما وإنما يتعارض الظنيان سواء كانا عقليين أو نقليين (وكان أحدهما عقليا والآخر نقليا ويكون الترجيح بينهما وقدمنا أن الحق أنه لا تعارض في الواقع ونفس الأمر بين القطعيين والظنيين والمختلفين فالتعارض في الجميع مستحيل في نفس الأمر والواقع وفي ظاهر الأمر وبحسب ظن المجتهد جائز في الجميع بناء على الجهل بالتاريخ ونحوه وهذا هو الحق الحقيقي بالقبول .

(فصل ومتى تمارضت علتان واحتيج فيهما إلى الترجيح رجع على الأخرى بوجه من وجوه الترجيح وذلك من وجوه أحدها أن تكون

إحداهما منتزعة من أصل مقطوع به (كان يكون متواترا وجمعا عليه
 (والأخرى من أصل غير مقطوع به) كان يكون خبر آحاد فإن العمل
 بخبر الآحاد وإن كان واجبا قطعاً فهو حق بالإضافة إلى من صدق الراوى
 والآخر حق في نفسه لا بإضافة ولذا قال (فالمنتزعة من المقطوع به أولى
 لأن أصلها أقوى) فإن قيل أليس قد قدم المصنف أنه لا يقع الترجيح
 بين موجب العلم وموجب الظن أجيب بأن المقطوع به أصل العلة والعلة
 مضمونة وتان والترجيح للعلة المضمونة على العلة المضمونة (والثاني أن يكون
 أصل إحداهما مع الإجماع قد عرف دليله على التفصيل فيكون أقوى مما
 أجمعوا عليه ولم يعرف دليله على التفصيل لأن ما عرف دليله يمكن النظر
 في معناه وترجيحه على غيره والثالث أن يكون أصل إحداهما عرف بنطق
 الأصل وأصل الأخرى بمفهوم واستنباط فما عرف بالنطق أقوى والرابع
 أن يكون أصل إحداهما عموماً لم يخص وأصل الأخرى عموماً دخله
 التخصيص فالمنتزع مما لم يدخله التخصيص أولى لأن ما دخله التخصيص
 أضعف لأن من الناس من قال قد صار مجازاً بدخول التخصيص فيه
 والخامس أن يكون الأصل لإحداهما قد نص على القياس عليه وأصل
 الأخرى لم ينص على القياس فما ورد النص بالقياس عليه أقوى والسادس
 أن يكون أصل إحداهما من جنس الفرع (والأخرى ليست من جنس
 الفرع) فقياسه عليه أولى على ما ليس من جنسه (ومثله الشافعية بقياس
 الشافعي ما دون أرش الموضحة عليها في تحمل العاقلة له فهو أولى من قياس
 الحنفي ذلك على ضمان الأموال في عدم تحملها لأن أرش ما دون الموضحة
 من جنس المختلف فيه فكان الفرع على سنن الأصل والجنس بالجنس أشبه
 (والسابع أن تكون إحداهما مردودة إلى أصل والأخرى إلى أصول
 فما ردت إلى أصول أولى) لأن شهادة كل واحد من تلك الأصول دليل
 على اعتبار تلك العلة ولا شك في الترجيح بكثرة الأدلة وقد تقدم كلام
 الحنفية في ذلك (وقيل هما سواء) لأن الشيء لا يتقوى إلا بصفة توجد في

ذاته إما بالانضمام غيره اليه فلا (والأول أظهر لأن ما كثرت أصوله أقوى) ومثله الشافعية بقياس العارية على السوم والنصب في الضمان بجامع الأخذ لغرض النفس والخنفي يقول العلة في السوم الأخذ للتملك وهو لا يوجب الضمان فيقيس العارية عليه في عدم الضمان فيشهد للشافعي أصلاً السوم والنصب وللحنفي أصل واحد وهو السوم بناء على أن العلة فيه الأخذ للتملك وكقول الحنفية في مسح الرأس إنه مسح فلا يسن تكراره كسائر المسوحات فإنه أولى من قول الشافعي إنه ركن فيسن تكراره لضل لأنه يشهد لتأثير المسح في عدم التكرار أصول كسح الخف والتيمم كالواجبة والجورب ولا يشهد لتأثير الركن في التكرار إلا الضل (والثامن أن تكون إحدى العلتين ذاتية والأخرى حكمية) الذاتي كون العلة صفة ذاتية للحل أي وصفاً قائماً بالذات كالإسكار في قولك لا يحل شرب الخمر للإسكار والنعيم في المنعومات والحكمة هي الوصف الذي ثبت تعلقه بالحل شرعاً كالنجاسة والحل والحرمة فإنها لا تعلم إلا من الشرع (فالحكمة أولى) لأن الحكم بالحكم أشبه وهذا ما جرى عليه السمعاني (ومن أصحابنا الذاتية أولى لأنها أقوى) ومشى على هذا صاحب جمع الجوامع ولب الأصول (والأول أصح لأن الحكم بالحكم فهو بالدلالة عليه أولى) ومثاله قياس النيز على الخمر بجامع الإسكار وقياسه عليه بجامع النجاسة فعلى القول الأول الأول أولى وعلى الثاني الثاني أولى وعبارة جمع الجوامع وشرحه للجلال وترجع ذات أصليين على ذات أصل وقيل لا كالتخلاف في الترجيح بكثرة الأدلة وذاتية على حكمية لأن الذاتية إلزام وعكس السمعاني لأن الحكم بالحكم أشبه (والتاسع أن تكون إحداهما منصوفاً عليها والأخرى غير منصوص عليها فالعلة المنصوص عليها أولى لأن النص أقوى من الاستنباط والعاشر أن تكون إحداهما نفيًا والأخرى إثباتاً فالإثبات أولى لأن النفي محتلف في كونه علة) وفي نهاية السؤال للأسنوي عكس ما ذكره المصنف حيث قال والعلة المقتضية للنفي على العلة المقتضية للإثبات لأن مقتضاها يتم على تقدير

رجحانها وعلى تقدير مساواتها مقتضى المثبتة لا يتم إلا على تقدير رجحانها
وما يتم على تقديرين أكثر وجودا مما يتم على تقدير واحد اه قوله والمقتضية
للنفي هذا مبني على أن النافي مقدم على المثبت لأن الترجيح بين القياسين كالترجيح
بين الخبرين وقد تقدم الكلام في ذلك فتذكر هنا والاصل العام الذي اتفق عليه
في باب الترجيح بجميع أنواعه تقديم غلبة الظن فما أفاد الظن الغالب مقدم على
ما أفاد المناوب وهذا الأصل متفق عليه بين الحنفية والشافعية والخلاف في
تطبيق هذا الأصل ولذا قال في مسلم الثبوت واصل الباب تقديم غلبة الظن وقال
في جمع الجوامع ومثارها غلبة الظن قال الجلال أي قوته وفسر العطار المثار
في كلام صاحب جمع الجوامع بالضابط أي ضابطها غلبة الظن وقوته اه سلم
الوصول (أو تكون إحداها صفة والأخرى إسما فالصفة أولى لأن من
الناس من قال الاسم لا يجوز أن يكون علة والحادي عشر أن تكون
إحداها أقل أوصافا والأخرى أكثر أوصافا فن أصحابنا من قال القليلة
الأوصاف أولى لأنها أسلم) لقلة المعارض (ومنه من قال ما كثرت أوصافه
أولى لأنها أكثر مشابهة للأصل) قال القاضي عبد الوهاب وعندي أنهما
سواء ومثاله تعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لمكافئ غير ولد
وتعليله بالعمد المدون فقط وهو قول الحنفية حيث قالوا إنهما متساويتان
ويصير إلى الترجيح وهو الأظهر فان المعتبر التأثير واعتبار الشارع البسيط
والمركب في ذلك سواء وكل ما كان أقوى تأثيرا واعتبارا كان مقدما فإننا
لو فرضنا إلى الوصف هو الذي اعتبره دون البسيط لا يمكن لأحد أن يقول
يقدم البسيط على المركب (والثاني عشر أن تكون إحداها أكثر فروعاً
من الأخرى فن أصحابنا من قال ما كثرت فروعها أولى لأنها أكثر فائدة
ومنه من قال هما سواء والثالث عشر أن تكون إحداها متعدية والأخرى
واقفة فالمتعدية أولى لأنها تجمع على صحتها والواقفة مختلف في صحتها) وفي جمع
الجوامع وشرحه وفي المتعدية والقاصرة أقوال أحدها ترجيح المتعدية
لأنها أفيد باللاحاق بها والثاني القاصرة لأن الخطأ فيها أقل ثلثاها سواء

لنساويهما فيما يتفردان به من الإلحاق في المتعدية وعدمه في القاصرة وفي الأكثر فروعا من المتعديتين قولان كقول المتعدية والقاصرة ولا يأتي التساوي هنا لا تنفاه علته اهـ أى من الأفراد بالتعدى والقصور في الأخرى وما هنا إلحاق كثير والإلحاق قليل (والرابع عشر أن تكون إحداهما تطرد وتنعكس والأخرى تطرد ولا تنعكس فالتى تطرد وتنعكس أولى لأن العكس دليل على الصحة بلا خلاف والطرء ليس بدليل على قول الأكثر) قال في جمع الجوامع وشرحه وتقدم المطردة المنعكسة على المطردة فقط لضعف الثانية بخلاف ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط لأن ضعف الثانية بعدم الإطراد أشد من ضعف الأولى بعدم الإنعكاس اهـ قوله بعدم الإطراد لأن الوجود أظهر من العدم فالتخلف فيه أشد ضعفا اهـ عطار (والخامس عشر أن تكون إحداهما تقتضى احتياطاً في فرض والأخرى لا تقتضى الاحتياط فالتى تقتضى الاحتياط أولى لأنها أسلم في الموجب) ومثاله بتعليل نقض الوضوء باللبس مطلقاً فإنه أحوط من تعليله باللبس بشبهة لعدم الاحتياط فيه للفرض وقد قدمنا إيضاح هذا في باب ترجيح الأخبار (والسادس عشر أن تكون إحداهما تقتضى الحظر والأخرى تقتضى الإباحة) والمراد بالإباحة جواز الفعل والترك ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطاح عليه (فن أصحابنا من قال هما سواء) لتساوى مرجحهما (ومنهم من قال التى تقتضى الحظر أولى لأنها أحوط) وقيل عكسه لاعتقاد الإباحة بالأصل في نفي الحرج (والسابع عشر أن تكون إحداهما تقتضى النقل عن الأصل إلى فرع والأخرى تقتضى البقاء على الأصل فالناقلة أولى) لأنها أثبتت حكماً شرعياً والمقررة ما أثبتت شيئاً (ومن أصحابنا من قال المبقية أولى) لأنها مضمضة بحكم العقل الذى يستقل بالنفى لولا هذه العلة (والأول أصح لأن الناقلة تفيد حكماً شرعياً والثامن عشر أن تكون إحداهما توجب حداً والأخرى تسقطه أو إحداهما توجب العتق والأخرى تسقطه فن الناس من قال إن ذلك يرجح) كل واحدة منهما على مقابلها وذلك لأن الحد مبنى على الدرء ومبنى

(٤٨ - نزهة المشتاق)

العتق على الإيقاع والتكميل ومنهم من قال لا يرجح لأن إيجاب الحد وإسقاطه والعتق والرق في حكم الشرع سواء (والتاسع عشر أن تكون إحداهما يوافقها عموم والأخرى لا يوافقها فما يوافقها العموم أولى ومن الناس من قال التي توجب التخصيص أولى) لأنها عرفت ما لم يعرف العموم والمقررة للعموم لم تفد مزيدا فكانت المخصصة كالمتعديّة فإنها أولى من القاصرة عند قوم (والأول أصح لأن العموم دليل بنفسه فإذا انضم إلى القياس قواه) (والعشرون أن يكون مع إحداهما قول صحابي فهو أولى لأن قول الصحابة حجة في قول بعض العلماء فإذا انضم إلى القياس قواه) وهنا ترجيحات كثيرة يؤخذ بعضها بما تقدم في مسالك العلة وبيان مراتبها قوة وضعفا واختلافا تركها المصنف اعتمادا على ما تقدم.

﴿ باب القول في الاستحسان ﴾

(الاستحسان) في اللغة عند الشيء حسنه والمحكى عن أبي حنيفة هو الحكم بما يستحسنه من غير دليل) هذه جرأة عظيمة وعدم مبالاة ومجازفة في الكلام ويتنزه مقام أبي حنيفة عن أنه يستحسن بفعله وهو اه فيحل ويحرم من غير دليل وما كان ليفعل ذلك أحدهم المسلمين فكيف بأبي حنيفة الذي تواترت تقواه وزهده وورعه وخوفه من الله تعالى وكراماته الشهيرة ومنشأ الجرأة في النقل عنهم عدم تبين المقصود وليس بين القائلين بالقياس من لا يستحسن بالمعنى الذي يريد الخنفيه وإبطال الاستحسان ما هو إلا سبق قلم من الإمام الشافعي رضي الله عنه فلو صحت حجته في إبطال الاستحسان لقضت على القياس الذي هو مذهبه قبل أن يقضى على الاستحسان بل الخلاف بين أهل القياس في الاستحسان لفظي بحت فإن القائلين بالاستحسان يريدون ما هو أحد الأدلة الأربعة والقائلين بأن من استحسن فقد شرع يريدون به من أثبت حكما بأنه مستحسن من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه عن الشارع اه وفي بدائع الفوائد لابن القيم الشافعي يبالغ في رد الاستحسان وقد قال به في مسائل إحداها أنه استحسن في

المتعة في حق الغنى أن يكون خادماً وفي حق الفقير مقنعة وفي حق المتوسط
ثلاثين درهما الثانية استحسان التحليف بالمصحف الثالثة أنه استحسان في خيار
الشفعة أن تكون ثلاثة أيام الرابعة أنه نص في أحد أقواله أنه يبدأ في
النضال بمخرج السبق اتباعاً لعادة الرماة قال أصحابنا هو استحسان اه
وفي الاعتصام للشاطبي أن الاستحسان يراه معتبراً في الأحكام ماله
وأبو حنيفة بخلاف الشافعي فإنه منكر له جداً حتى قال من استحسان فقد شرع
والذي يستقرى في مذهبهما أنه يرجع إلى العمل بأقوى الدليلين هكذا قال
ابن العربي قال فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرده فان مالكا وأبا حنيفة
يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معين قال ويستحسن
مالك أن يخص بالمصلحة ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من
الصحابة الوارد بخلاف القياس قال ويريان ممأ تخصيص القياس ونقض العلة
ولا يرى الشافعي لعل الشرع إذا ثبتت تخصيصاً هذا ما قال ابن العربي ويشهر
بذلك تفسير الكرخي أنه العدول عن الحكم في المسئلة بحكم نظائرها إلى
خلافه لوجه أقوى وقال بعض الحنفية إنه القياس الذي يجب العمل به لأن
العلة كانت علة بأثرها سموا الضعيف الأثر قياساً والقوى الأثر استحساناً أي
قياساً مستحسناً وكأنه نوع من العمل بأقوى القياسين ويظهر منها استقرار
مسائلهم في الاستحسان بحسب النوازل الفقهية بل قد جاء عن مالك أن
الاستحسان تسعة أعشار العلم ورواه أصبغ عن ابن القاسم عن مالك قال أصبغ
في الاستحسان قد يكون أغلب من القياس وقد جاء عن مالك أن المفرق
في القياس يكاد يفارق السنة وهذا الكلام لا يمكن أن يكون بالمعنى الذي
تقدم قبل وأنه ما يستحسنه المجتهد بعقله أو أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد
تقصر عنه عبارته فان مثل هذا لا يكون تسعة أعشار العلم ولا أغلب من
القياس الذي هو أحد الأدلة وقال ابن العربي في موضع آخر

الاستحسان ايثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص
لمعارضة ما يمارض به في بعض مفتضياته وقسمه أقساماً عد منها أربعة أقسام

وهي ترك الدليل للعرف وتركه للصلحة وتركه لليسير لرفع المشقة وإيثار التوسعة وحده غير ابن العربي من أهل المذهب بأنه عند مالك استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلى قال فهو تقديم الاستدلال المرسل على القياس وعرفه ابن رشد فقال الاستحسان الذى يكثّر استعماله حتى يكون أعم من القياس هو أن يكون طرّحاً لقياس يؤدى إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع وهذه تعريفات قريب بعضها من بعض وإذا كان هذا معناه عن مالك وأبي حنيفة فليس بخارج عن الأدلة البتة لأن الأدلة يقيد بعضها ويخص بعضها بعضها كما في الأدلة السنية مع القرآنية ولا يرد الشافعى مثل هذا أصلاً فلا حجة في تسميته المستحسن مبتدعاً على أية حال ثم أتى بأمثلة كثيرة توضح المقصود ثم قال ولقد كنت أقول بمثل ما قال هؤلاء الأعلام في طرح الاستحسان وما بنى عليه لولا أنه اعتضد وتقوى بوجدانه كثيراً في فتاوى الخلفاء وأعلام الصحابة وجمهورهم مع عدم النكير ففتوى ذلك عندى غاية وقد سكنت إليه النفس وانشرح إليه الصدر ووثق به القلب الأمر بإتباعهم والافتداء بهم رضى الله عنهم انتهى وتام الكلام في الاعتصام للشاطبي فانظره (واختلف أصحابه المتأخرون في معناه أى معنى الاستحسان الذى قال به أبو حنيفة رضى الله عنه) (فقال بعضهم هو تخصيص العلة بمعنى يوجب التخصيص) وهو المعبر عنه بالنقض فليس هذا مما انفرد به الحنفية بل هو قول الكل فإن الاستحسان هو إما قياس خفى أو نص من الكتاب والسنة أو إجماع جاء على خلاف القياس الجلى الظاهر وهذا لا يكون إلا تخصيصاً لعلّة هذا القياس (وقال بعضهم تخصيص بعض الجملة من الجملة بدليل يخصها) من قياس خفى أو نص من كتاب أو سنة أو إجماع جاء على خلاف القياس الجلى فهو بمعنى الأول (وقال بعضهم قول بأقوى الدليلين) قال الكرخى الاستحسان قطع المسئلة عن نظائرها لما هو أقوى أى هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في مسئلة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى الحكم بخلافه لوجه

أقوى يقتضى العدول عن الأول وذلك حيث دل دليل خاص على إخراج صورة ما دل عليه العام كتخصيص أبي حنيفة رضى الله عنه قول القائل مالى صدقة بالمال الزكوى دون غيره فان الدليل الدال على وجوب الوفاء بالزكوى يقتضى وجوب التصديق بجميع أمواله عملاً بلفظه لكن ههنا دليل خاص يقتضى العدول عن هذا الحكم بالنسبة إلى غير الزكوى وهو قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة فان المراد بالمال فى الآية هو الزكوى فليكن كذلك فى قول القائل مالى صدقة والجامع هو قرينة إضافة الصدقة إلى المال فى الصورتين وهذا تفسير صحيح واعتراض على هذا التفسير بأنه يلزم أن يكون التخصيص استحساناً لا انطباقاً عليه وهذا الاعتراض يلتزمه الكرخى لكن يخص ذلك بكل قياس خفى أو نص أو اجماع قابل القياس لا مطلق مخصص بل هو مخصص خاص فى موضع خاص واعلم أن الحنفية قسموا القياس باعتبار التبادر إلى قياس جلى وهو ما يتبادر إلى الذهن فى أول الأمور إلى قياس خفى وهو ما لا يتبادر إلى الذهن إلا بعد التأمل والثانى الاستحسان بالمعنى الأخص وكثيراً ما يراد به فى الفقه هذا المعنى وقد يقال لكل دليل فى مقابلة القياس الظاهر نص من كتاب أو سنة كالنص الوارد فى السلم وهو قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه» وقوله صلى الله عليه وسلم من أسلف فليسلف فى كيل معلوم أو وزن معلوم إلى أجل معلوم فانه جاء على خلاف القياس الظاهر ولهذا قال الامام إنا أثبتنا الأجل بالاستحسان على خلاف القياس والمراد به نص الأجل واجماع كالأستبضاع وهو أن يقول للخراز مثلاً اخزلى خفا بقيمة كذا من جلد كذا وقدره كذا فهذا يعقد عند الحنفية بيعاً لا عدة مع أن القياس يأبى عنه لعدم المبيع إلا أنه انعقد الاجماع على جوازه فى الصدد الأول لأنهم كانوا يتعاملون به من غير تكثير أو ضرورة كطهارة الحياض والآبار بعد تنجسها والقياس يقتضى أن لا تطهر أبداً للبقاء الماء ولو قليلاً وكذا أرضه نجسة لم يستعمل فيها المطهر إلا أنه حكم بالطهارة للضرورة والوقوع فى الحرج العظيم ثم هذه الضرورة إما راجعة إلى الإجماع والضرورة مستندة إلى القياس الخفى فمن أنكر الاستحسان وقال

من استحسّن فقد شرع لم يدر المراد به والذي قال هذه المقالة هو الامام الشافعي رضي الله عنه فمنهم من حمل قوله هذا على انكار الاستحسان وقوله فقد شرع على ذم من استحسّن وبعض هذا الفريق قال فيه إنه لم يدر المراد بالقياس عفا الله عنه وليس هذا إلا كما يقول الشافعي عند تعارض الأقيسة هذا استحسّنه وبعضه كصاحب جمع الجوامع قال فان تحقق استحسان مختلف فيه فمن قال به فقد شرع قال الجلال بتشديد الراء كما قال الشافعي رضي الله عنه فقد شرع أى وضع شرعاً من قبل نفسه وليس له ذلك اه وفي حاشية الكمال ابن أبي شريف فقد شرع بالتخفيف وهو الصواب وقال في مسلم الثبوت وشرحه والحق انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه فانه أريد به ما يعده العقل حسناً فلم يقل بثبوته أحد وإن أريد ما أردناه فهو حجة عند الكل فليس هو أمر يصلح للنزاع اه (وقد يكون هذا الدليل) الاقوى من الدليل الآخر (إجماعاً وقد يكون قياساً وقد يكون استدلالاً فالنص مثل قولهم إن القياس أن لا يثبت الخيار في البيع لأنه غرر) وقد نهى عن بيع الغرر فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ نهى عن بيع الغرر رواه الجماعة إلا البخارى قال الامام النهى عن بيع الفرد أصل من أصول الشرع يدخل تحته مسائل كثيرة جداً ولأن شرط الخيار في التمسك يخالف مقتضى العتد وهو اللزوم (ولكننا استحسنا للخبر) وهو خبر حيان بن منقذ الانصارى الذى أصيب فى دماغه بأمة وكان يخدع فى بيعاته فأتى النبي ﷺ فأخبره بذلك فجعل له رسول الله ﷺ الخيار ثلاثة أيام فيما اشتراه وكان يقل لسانه فقال له النبي ﷺ بع وقل لا خلافة وكان يشتري الشيء فيجيء به إلى أهله فيقولون هذا غال فيقول إن رسول الله ﷺ قد أخبرني في بيعي وقد رواه الحاكم فى المستدرک (والإجماع مثل قولهم فيمن حلف لا يصلى أن القياس يقتضى أنه يبحث بالدخول فى الصلاة لأنه يسمى مصلياً ولكن استحسّن أن لا يبحث إلا أن يأتى بأكثر الركعة لأن مادون أكثر الركعة لا يعتد به فهو بمنزلة ما لم يكبر) المذكور فى المتون أنه يبحث بركعة قال فى متن الكنز وشرحه للعلامة الزيلعى وفى لا يصلى بركعة

أى فى يمينه أن لا يصلّى يحنث بركعة وهو إذا ما قيدها بسجدة ولا يحنث مالم يقيدها والقياس أن يحنث بالشروع اعتبارا بالصوم وجه الاستحسان أن الصلاة عبارة عن أركان مختلفة فما لم يأت بجميعها لا تسمى صلاة ألا ترى أنه لا يقال صلى ركوعا ولا صلى سجودا وإنما يقال صلى ركعة وهى تشتمل على الأركان كلها وبعدها تكرار بخلاف الصوم لأن الامساك ركن واحد ويتكرر ذلك بعده ثم إن محمدا لم يذكر أنه متى يحنث واختلف المشايخ فيه قال بعضهم بنفس السجدة وقال بعضهم يحنث برفع الرأس منها اه وفى الهداية ولو حلف لا يصلّى فقام وقرأ وركع لم يحنث وإن سجد مع ذلك ثم قطع حنث ثم قال ولو حلف لا يصلّى صلاة لا يحنث مالم يصل ركعتين لأنه يراد به الصلاة المعتبرة شرعا وأقلها ركعتان للنهي عن البتراء اه فتبين من هذا أن العبرة للركعة بتمامها لا لأكثرها كما قاله المصنف ثم الركعة تتم بالسجدة قيل بمجرد الوضع وقيل بالرفع اه (والاستدلال مثل قولهم إن القياس أن من قال ان فعلت كذا فأنا يهودى أو نصرانى أنه لا يكون حالفا لأنه لم يحلف بالله تعالى ولكننا استحسنا أنه يحنث بضرب من الاستدلال وهو أن الهاتك للحرمة بهذا القول بمنزلة الهاتك لحرمة قوله والله وهذا أيضا قياس إلا أنهم يزعمون أن هذا استدلال ويفرقون بين القياس والاستدلال) قال فى الهداية وشرحها فتح القدير ولو قال إن فعلت فهو يهودى أو نصرانى أو كافر يكون يمينا فاذا فعله لزمته كفارة يمين قياسا على تحريم المباح فانه يمين بالنص وذلك أنه صلى الله عليه وسلم حرم مارية على نفسه فأنزل الله تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم ووجه الإلحاق أنه لما جعل الشرط وهو فعل كذا علما على كفره ومعتقده حرمة كفره فقد اعتقده أى الشرط واجب الامتناع فكأنه قال حرمت على نفسى فعل كذا كدخول الدار ولو قال دخول الدار على حرام كان يمينا فكان تعليق الكفر ونحوه على فعل مباح يمينا اه فقد صرح أنه من مفهوم الموافقة الذى عبر عنه المصنف بقوله والاستدلال ومفهوم الموافقة ليس بقياس وقدمنا تحقيق

الكلام في ذلك فانظره (فإن كان الاستحسان هو الحكم بما يهجنس في نفسه ويستحسنه من غير دليل فهذا ظاهر الفساد) لا يقول به مسلم عاقل فضلا عن أبي حنيفة الورع التقى (لأن ذلك حكم بالهوى واتباع للشهوة والأحكام مأخوذة من أدلة الشرع لا مما يقع في النفس وإن كان الاستحسان ما يقوله أصحابه من أنه تخصيص الملة فقد حضر القول في ذلك ودلنا على فساده وقدمنا الكلام على تخصيص الملة المسمى بالنقض عند الشافعية وأنه جائز وصحيح وأن الخلاف فيه لفظي فارجع اليه (وإن كان) الاستحسان (تخصيص بعض الجملة بدليل يخصها أو الحكم بأقوى الدليلين فهذا مما لا ينكره أحد ويحصل الخلاف في أعيان الأدلة التي يزعمون) أنها أدلة خصوصاً بالجملة أو دليل أقوى من دليل آخر (وهذا الكلام من المصنف والترديد في معنى الاستحسان يقتضى أنه غير جازم بما نسبته إلى أبي حنيفة في أول الباب وأنه في حيرة من معنى الاستحسان الذي قال به أبو حنيفة وحيث كان كذلك فكان عليه أن يأتي بهذا الترديد أو لا ثم يقول والظاهر من ورع أبي حنيفة وتناوله أنه لا يريد هذا المعنى الفاسد بل المعنى الصحيح الذي نقول به على أن أصحاب أبي حنيفة قد بينوا معناه وأوضحوه غاية الإيضاح وفي الموافقات للشاطبي الاستحسان في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلى ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه وإنما رجع ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة كالمسائل التي يقتضى فيها أمراً إلا أن ذلك يؤدي إلى فوات مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك وكثيراً ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي والحاجي مع التكميلي فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى جرح عظيم في بعض موارد فيستثنى موضع الجرح وكذلك في الحاجي مع التكميلي وهو ظاهر وله في الشرع أمثلة كثيرة كالقرض مثلاً فإنه ربا في الأصل لأنه يبيع الدرهم بالدرهم إلى أجل ولكنه أبيع لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين بحيث لو بقي على أصل المنع

لكان في ذلك ضيق المكلفين ومثله بيع العرية بخرصها تمرا فإنه بيع الرطب باليابس لكنه أبيع لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعري والمعري ولو امتنع مطلقا لكان وسيلة لمنع الأعراء كما أن ربا النسبئة لو امتنع في القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه ومثله الجمع بين المنرب والعشاء للطرو جمع المسافرين وقصر الصلاة والبطر في السفر الطويل وصلاة الخوف وسائر الترخصات التي على هذا السبيل فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك لأننا لو أبقينا مع أصل الدليل العام لأدى ذلك إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة فكان من الواجب رمي ذلك المآل إلى أقصاه ومثله الاطلاع على العورات في التداوى والتراض والمساواة وإن كان الدليل العام يقتضي المنع وأشياء من هذا القبيل كثيرة وقد قال ابن العربي في تفسير الاستحسان بأنه إذا ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والتخصيص لمصلحة لم يرض به في بعض مقتضيات ثم جعله أمثالا كثيرة فترك الدليل للعرف كرد الإيمان إلى العرف وتركه إلى المصلحة كتضمن الأجير المشترك أو تركه للأجماع كإيجاب النرم على من قطع ذنب بئانه القاضى وتركه في اليسير لتفاهته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق كإجازة التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة وإجازة بيع وصرف في اليسير اهـ .

(باب بيان القول في الأشياء قبل الشرع واستصحاب الحال والقول بأقل ما قيل وإيجاب الدليل على الباقي) (اختلف أصحابنا في الأعيان المنتفع بها) كالحيوانات والنباتات والملابس وغير ذلك (قبل ورود الشرع) أى قبل بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم هل حكمها الوقف أو الإباحة أو الحظر أقوال (فمنهم من قال إنها على الوقف) بمعنى أن وجود الحكم متوقف على ورود الشرع وليس معناه أنا لا ندرى هل الحكم ثابت قبل البعثة أو لا ولذا قال المصنف (لا يقتضى فيها بحظر ولا إباحة) يعنى ولا غيرهما من الأحكام الشرعية وذلك لأن الأحكام متلقاة من السمع فحيث لا شرع لا حكم

(ومن أصحابنا من قال هو) أى الانتفاع بالأعيان (على الإباحة) أى عدم الحرج وذلك لأن الانتفاع بها انتفاع خال عن أمانة المفسدة ومضرة المالك والمنفعة فتباح كالاستغلال بجدار الخير والاقْتِباس من ناره والنظر فى مرآته بغير اذنه وأيضاً المآكل اللذيذة لا بد وأن تكون خلقت لغرض عائد إلينا لأنه لو لم تكن كذلك لكانت لا لغرض أو لغرض عائد عليه وكل منهما باطل لا متناع العبث واستغنائه عن غرض يستكمل به فتعين الأول وهما أن يكون لغرضنا وحينئذ خلقها اما للاضرار أو للنفع وليس للاضرار اتفاقاً فهو للنفع والنفع الديوى الالتذاذ والاعتناء (وهو) أى القول بالإباحة (قول أبى عباس) بن سريج (وأبى اسحاق) الإسفرائىنى (فاذا رأى شيئاً) مما ليس يملك لأحد (جاز له تملكه وتناوله) والانتفاع (وهو قول المعتزلة البصريين) وبعض الشافعية والحنفية (ومنهم من قال هو على الحظر) أى الحرمة (فلا يحل له الانتفاع بها ولا التصرف فيها وهو قول أبى على ابن أبى هريرة وهو قول المعتزلة البغداديين) وذلك لأن الانتفاع بالأعيان ، تصرف فى ملك الخير بغير إذن المالك فيحرم كما فى الشاهد ورد هذا الاستدلال بمنع الأصل أى لا نسلم أن الحرمة ثابتة فى الشاهد إن أريد العقلية المتنازع فيها وإن أريد الشرعية لم يثبت المطلوب وبالفارق بان الشاهد وهو العبد يتضرر بذلك التصرف دون الغائب وهو الله تعالى لتعاليه عن التضرر وحينئذ جاز كون التضرر علة الحرمة فى الشاهد فلما انتفت فى الغائب انتفت الحرمة قال الأستاذ الاسفرائىنى من ملك بحرأ لا ينزف واتصف بغاية الجود وأخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر فكيف يدرك بالعقل تحريمها ولو سلم الدليل المذكور لكن المنع عن الفعل ضرر ناجز وكونه دفيماً لهذا الضرر يقتضى وجوبه فضلاً عن الإباحة وليس تحمل الضرر الناجز لدفع ضرر خوف العقاب المرتب على التصرف فى ملك الخير أولى من العكس فان رجح ضرر الخوف بكونه أشد رجح الآخر بكونه ناجزاً مقطوعاً به عند العقل (والأول) من الأقوال

وهو الوقف (أصح لأنه لو كان العقل يوجب في هذه الأعيان حكماً من حظر أو إباحة لما ورد الشرع فيها بخلاف ذلك (لما) بتشديد الميم (جاز) أى صح وثبت (ورود الشرع بالإباحة وبالحظر أخرى دل على أن العقل لا يوجب في ذلك حظراً ولا إباحة قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال مسألة حكم المنافع والمضار قبل الشرع موقوف إلى وروده وبعده الصحيح أن أصل الضار التحريم والمنافع الحل قال تعالى خالق لكم ما في الأرض جميعاً ذكر في معرض الامتنان ولا يمتن إلا بالجائز وقال صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابن ماجه وغيره لا ضرر ولا ضرار أى في ديننا أى لا يجوز ذلك قال الشيخ الإمام والد المصنف إلا أموالنا فانها من المنافع والظاهر أن الأصل فيها التحريم لقوله صلى الله عليه وسلم إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام رواه الشيخان فيخص به عموم الآية السابقة وغيره ساكت عن هذا الاستثناء ومقابل الصحيح إطلاق بعضهم أن الأصل في الأشياء التحريم وبعضهم أن الأصل فيها الحل .

(فصل) وأما استصحاب الحال أى لأمر وجودى أو عدمى عقلى أو شرعى ومعناه ثبوت أمر في الزمان الثانى لثبوت فى الأول لفقد ما يصلح للتغير من الأول إلى الثانى مأخوذة من المصاحبة وهل بقاء ذلك الأمر ما لم يوجد ما ينيريه فيقال الحكم الفلانى قد كان فيما مضى وكلما كان فيما مضى ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء (فضر بان استصحاب حال العقل واستصحاب حال الاجتماع فاما استصحاب حال العقل فهو الرجوع إلى براءة الذمة فى الأصل من التكليف وهذا هو استصحاب العدم الأصلى وهو الذى عرف العقل نفيه بالبقاء على العدم الأصلى كنفى وجوب صلاة سادسة فالعقل يدل على انتفاء وجوب ذلك لا لتصريح الشارع بل لأنه لا مثبت للوجوب فبقى على النفى الأصلى لعدم ورود السمع والجمهور على العمل بهذا وادعى بعضهم فيه الاتفاق قال فى الإبهام فان قلت قصارى دلالة الاستصحاب الظن وعدم وجوب الصلاة السادسة وصوم شوال قطعى فكيف يستفاد من الاستصحاب قلت

عدم السمعى الناقل قد يكون معلوما كما في هذين المثالين وبديل الاستصحاب فيه على القطع وقد يكون مظنونا كعدم وجوب الوتر والأضحية وزكاة الخيل والحلى (وذلك طريق يفزع اليه المجتهد عند عدم أدلة الشرع ولا ينتقل عنها إلا بدليل شرعى ينقله فان وجد دليلا من أدلة الشرع انتقل عنه سواء كان ذلك الدليل نطقاً أو مفهوماً أو نصاً أو ظاهراً لأن هذه الحال إنما استصحابها لعدم دليل شرعى فأى دليل ظهر من جهة الشرع حرم عليه استصحاب الحال الحال بعده .

﴿فصل﴾ والضرب الثامن استصحاب حال الإجماع في موضع الخلاف بأن يتفق على حكم في حالة ثم يتغير صفة المجمع عليه فيختلفون فيه فيقول من لم يتغير بحكم استصحاب الحال (وذلك مثل أن يقول الشافعى رضى الله عنه في التيمم إذا رأى الماء في أثناء صلاته أنه يمضى فيها لأنهم أجمعوا قبل رؤية الماء على انعقاد صلاته فيجب أن تستصحب هذه الحال بعد رؤية الماء حتى يقوم دليل ينقله عنه فهذا) أى استصحاب حال الإجماع في موضع الخلاف (اختلف أصحابنا فيه فمنهم من قال إن ذلك دليل وهو قول أبى بكر الصيرفى من أصحابنا) والمزنى وأبى ثور وهو مذهب داود قال الشيخ أبواستحاق وكان القاضى يعنى أبا الطيب يقول داود لا يقول بالقياس الصحيح وهنا يقول بقياس فاسد لأنه يخمل حالة الخلاف على الإجماع من غير علة جامعة كذا في الإبهاج (ومنهم من قال إن ذلك ليس بدليل) وهو قول كافة المحققين (وهو الأصح لأن الدليل هو الإجماع والإجماع إنما حصل قبل رؤية الماء فإذا رأى الماء (زال الإجماع) السابق على انعقاد صلاة التيمم المذكور (فلا يجوز أن يستصحب الإجماع) السابق (في موضع الخلاف من غير علة تجمع بينهما) وفي تكملة الإبهاج الاستصحاب يطلق على أوجه أحدها استصحاب العدم الاصلى والثانى استصحاب المموم إلى أن يرد مخصص واستصحاب النص إلى أن يرد ناسخ وهو دليل على دوام الحكم مالم يرد النسخ كما دل العقل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يرد سمع

مغير والثالث استصحاب حكم وفي الشرع على ثبوته ودوامه كالمالك عند جريان فعل المهلك وكشغل الذمة عند جريان إتلاف أو الزام فان هذا وان لم يكن حكماً أصلياً فهو شرعى دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعاً ولولا دلالات الشرع على دوامه إلى حصول براءة الذمة لما جاز استصحابه فالاستصحاب ليس بحجة إلا ما دل الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المنع كما دل على البراءة العقلية وعلى الشغل السمعى وعلى الملك الشرعى ومن هذا القليل الحكم بتكرار الاحكام عند تكرار أسبابها كشهود رمضان ونفقات الاقارب عند مسيس الحاجات وأوقات الصلوات لانه لما عرف جملة الشريعة قصد الشارع صلوات الله عليه إلى نصها أسباباً وجب استصحابها ما لم يمنع منه مانع فاذا الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلى أو شرعى وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المنع أو مع ظن انتفاء المنع عند بذل الجهد فى الطلب والرابع استصحاب حال الإجماع فى محل الخلاف وذكر المثال المذكور فى البيع ثم قال والخامس لاستصحاب المقلوب وهو استصحاب الحال فى الماضى كما إذا وقع البحث فى أن هذا المكيال مثلاً كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقول القائل نعم إذا الاصل موافقة الماضى للحال وكما إذا رأيت زيدا جالسا فى مكان وتشككت هل كان جالسا فيه أمس فيقضى بأنه كان جالسا فيه استصحاباً مقلوباً واعلم أن الطريق فى إثبات الحكم به يعود إلى الاستصحاب المعروف وذلك لا طريق له إلا قولك لم يكن جالسا أمس لكان الاستصحاب يقضى بأنه غير جالس الآن لكنه جالس الآن فدل على أنه كان جالسا أمس وقد قال به الأصحاب فى صورة واحدة وهى ما إذا اشترى شيئاً وادعاه مدع وأخذ منه بحجة مطلقة فان الذى أطبق عليه الأصحاب ثبوت الرجوع له على البائع بل لو باع المشتري أو وهب وانتزع المال من المتهب أو المشتري منه كان للمشتري الاول الرجوع أيضاً وهذا استصحاب للحال فى الماضى ثم قال اذا عرفت هذه الأقسام فنقول اختلف الناس فى استصحاب الحال المشار اليه فى القسم الثانى

والثالث وكذا الأول إن لم يجعله محل وفاق على مذاهب بعد اتفاقهم على أنه لابد من استفراغ الجهد في طاب الدليل وعدم وجدانه أحدها أنه حجة وبه قال الأكثرون وهو مختار الإمام وأتباعه منهم المصنف يعنى البيضاوى والثاني أنه ليس بحجة وقد قال الحنفية كما نقله في الكتاب تبعا لغيره وكثير من المتكلمين والثالث ما اختاره القاضى أبو بكر في كتابه التقريب والإرشاد أنه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله تعالى فانه لم يكلف إلا أقصى الطلب الداخلى في مقدوره على العادة فاذا فعل ذلك ولم يجد دليلا أخذ بنى الوجوب ولا يسمع منه إذا انتصب مسؤولا في مجالس المناظرة فإن المجتهدين إذا تناظرا وتذكرا طرف الاجتهاد فما يكفى المحجب قوله لم أجد دليلا على الوجوب وهل هو في ذلك إلا مدع فلا يسقط عنه عهدة الطلب بالدلالة وهذا التفصيل عندنا حق متقبل والرابع وهو المعمول به عند الحنفية كما صرح به أصحابهم في كتبهم أنه لا يصلح حجة على الغير ولكن يصح لإبداء العذر والدفع ولذا قالوا في حياة المفقود باستصحاب الحال تصلح حجة لإبقاء ملكه لافى إثبات الملك له في مال مورثه والخامس أنه يصح للترجيح اهـ واعلم أن الحنفية لهم في الاستصحاب أقوال والصحيح أنه ليس بحجة مطلقا قال في تحرير الاصول وشرحه التحجير وهو حجة عند الشافعية وطائفة من الحنفية السمر مقندين منهم أبو منصور الماتريدى واختاره صاحب الميزان والحنابلة مطلقا أى للدفع والإثبات ونفاه أى كونه حجة كثير من الحنفية وبعض الشافعية والمتكلمون مطلقا أى للإثبات والدفع ولائى زيد وشمس الأئمة ونفر الإسلام وصدر الاسلام ومتابعوهم قالوا هو حجة للدفع للإثبات والوجه ليس حجة أصلا كما قال الكثير اهـ وفي سلم الوصول بعد كلام قال والحاصل أن الحنفية نفوا حجيته مطلقاً أى سواء في الثبوت الاصلى والنفى الاصلى وثبوت ما لم يكن والا لزام على النيزر أما الثبوت الاصلى والنفى الاصلى فلا ستنداهما إلى دليلهما وأما إثبات ما لم يكن فلان الاصل عدمه فلا يقوى الاستصحاب على إثباته وأما الإلزام الغير فلأن الحكم كما يحتاج الدليل الى ابتداء يحتاج له دواما

بناء على أن الباقي يحتاج في بقاءه إلى المؤثر وهو الحق وأما الصلاحية للدفع عما كان فاثبتها الحنفية لأن ثبوت الشيء في الزمان الأول من غير ظهور مزيد يرجح ظن بقاءه في الزمان الثاني لأن ظن البقاء راجح على حدوث الفناء لأن الباقي يستثنى عن سبب جديد بدوام علته بخلاف الحادث فإنه يحتاج لعلّة جديدة فيكون مرجوحاً وحينئذ للشافعية أن يقولوا كما قال السعد في التلويح إن سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يفيد ظن البقاء كما عرفه به الحنفية والظن واجب الاتباع فلا مانع من جعل الاستصحاب حجة لإثبات ما لم يكن والإلزام على الغير فتحصل من جميع هذه أن الحنفية خالفوا في حجة الاستصحاب في ابقاء ما كان على ما كان اثباتاً أو نفيّاً سواء كان ذلك عدماً أصلياً أو عموماً أو نصّاً أو مادّل الشرع على ثبوته لوجود سببه لكن قالوا أنه يصلح في ذلك للدفع وفي حجته لإلزام الخصم لكن خلافهم في الأول يشبه الخلاف اللفظي إذ الحكم ثابت عند الحنفية وعند الشافعية وإن كان ثبوته عند الحنفية بدليله من عام أو نص أو عقل أو تحتق السبب وعند الشافعية بالاستصحاب إلا عند إمام الحرمين وابن السمعاني وتابعهم صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر بخلاف الحنفية في الثاني فإنه يبنى عليه عدم إلزام الخصم بالاستصحاب بل لا يد من إقامة الدليل اهـ

﴿فصل وأما القول بأقل ما قيل﴾ من أقوال العلماء فقد اعتمده الشافعي رحمه الله إذا لم يجد دليلاً سواه لأنه تمسك بما أجمعوا عليه من صحة البراءة الأصلية وصورته ما ذكره المصنف بقوله (أن يختلف الناس في حادثة على قولين أو ثلاثة ففضى بعضهم فيها بقدر وقضى بعضهم بأقل من ذلك القدر مثل اختلافهم في دية اليهودي والنصراني فمنهم من قال تجب فيه دية مسلم) وهو قول الحنفية (ومنهم من قال تجب فيه نصف دية) وهو قول المالكية (ومنهم من قال تجب ثلث دية مسلم واختاره الشافعي فهذا الاستدلال به من وجهين أحدهما من جهة استصحاب الحال في براءة الذمة وهو أن يقول الأصل براءة الذمة) وهي تقتضي عدم الوجوب مطلقاً (إلا فيما دل الدليل عليه من

جهة الشرع وقد دل الدليل على اشتغال ذمته بثلاث الدية وهو الاجماع (فان كل واحد من المخالفين يوجبه فان ايجاب الاكثر يستلزم ايجاب الأقل حتى لو فرضنا أن بعضهم قال لا يجب شيء لم يكن إيجاب الثالث مجتمعاً عليه اكونه قول بعض (وما زاد عليه) أى على الثالث (باق على براءة الذمة فلا يجوز ايجابه) فالاستدلال المذكور مركب من الاجماع والبراءة الأصلية وفيه أنه لا إجماع لأن الذى أوجب ثلث الدية لم يوجب النصف ولا الكل وقال إن الثالث هو تمام الدية ولم يقل إن النصف أو الكل هو الدية ومن أوجب النصف لم يقل إن الثالث هو تمام الدية بل قال إن تمامها هو النصف فهو ينفي أن الدية الثالث بل الثالث عنده أو الكل ليس هو الدية وكذلك من قال إن الدية كل دية المسلم ينفي أن الثالث أو النصف هو كل الدية بل كل منها ليس هو الدية فمن أين يجيء الاجماع على أن الدية الثالث فالأقوال الثلاثة متباينة فكل قول منها ينفي الآخر ومجرد كونه أقل لا يصلح دليلاً على دعوى غير مسلمية وكون إيجاب الأكثر يستلزم إيجاب الأقل إنما يكون لو كان الذى يوجب الأكثر يوجب الأقل فى ضمن الأكثر أما اذا كان الذى يوجب الأكثر لا يوجب الأقل فى ضمن الأكثر بل ينفي إيجاب الأقل فلا يستلزم إيجاب الأكثر إيجاب الأقل وقوله حتى لو فرضنا أن بعضهم قال لا يجب شيء لم يكن إيجاب الثالث مجتمعاً عليه نقول لا فرق بين ما إذا قال بذلك وبين ما نحن فيه من أن الثالث لم يكن مجتمعاً عليه لأن قول كل واحد من المخالفين ينفي قول الآخر سواء كان مما نحن أم لا فيه ولم يوجد قائل بأنه لا يجب شيء أو وجد ذلك وهذا هو المناط فى كون الأقل غير مجمع عليه وقول ما زاد على الثالث باق على براءة الذمة غير مسلم لأنه إنما يسلمها من يقول بأن الدية الثالث فقط مع أن من قال إن الدية هى ثلث دية المسلم إنما قاله عن اجتهاد صحيح بناء على ما هو دليل عنده ومن قال إن دية مثل دية المسلم إنما قاله عن اجتهاد صحيح عنده أيضاً فان كان الذى أخذ بأن الدية هى الثالث أخذ بذلك بغير دليل بل لمجرد أنه الأقل فكيف يكون ذلك اجتهاداً بل لا بد أن يكون قد نظر فى أدلة المذاهب

الثلاثة فرجح عنده دليل أن الدية الثلث وأيضاً المصنف قد اعترف بأن الاستصحاب معتبر إلا فيما دل الدليل من جهة الشرع وقد دل الدليل عند القائل بما زاد فلا يجوز الاستصحاب مع الدليل وكيف لا يجوز إيجاب ما زاد مع قيام الدليل عليه ولذلك قال في مسلم الثبوت وشرحه والحق أنه ترجيح للعمل لكون الأقل تنفيذاً لا أنه استدلال فهو كالأخذ بالأصل في تعارض الأشياء فإنه عند تعارضها يعمل بما وافق الأصل فهو مرجح كما قال الحنفية ذلك في سؤر الخمار اه وهو ما ذكره المصنف بقوله (والثاني) من وجهي الاستدلال (أن يقول) المستدل (هذا القول) يعني إيجاب الثلث خاصة متيقن (وما زاد) على الثلث من النصف والكل (مشكوك) لأنه لم يقم عليه دليل (فلا يجوز إيجابه بالشك فهذا لا يصح لأنه لا يجوز إيجاب الزيادة بالشك فلا يجوز إسقاطها بالشك) وكونه لم يقم عليه دليل غير مسلم بل قام عليه دليل المجتهد القائل به كما قام على غيره من الأقوال ولم يبق إلا الترجيح لتعارض أدلة المجتهدين وأيضاً يتقن المكلف بخلاص ذمته عما وجب انما هو بدفع الأكثر وهو مثل دية المسلم خصوصاً وأن خصومة الذمي يوم القيامة أشد من المسلم لأن في خصومة المسلم طريقاً لارضاء الخصم بما يعطاه مما في نعيم الجنة في مقابلة العفو عن أخيه المسلم ولا طريق في خصومة الذمي فكان لا بد من القصاص والأخذ بحقوق الذمي ولا تعقل منه المسامحة في الآخرة ولم تحصل في الدنيا فالأخذ بالأكثر أخذ بالأحوط في اخلاص الذمة ولكل وجهة وكان المصنف لا يرتضى هذا الوجه من الاستدلال الذي ذكره ويرتضى الأول وقد علمت ما في الأول وأن الحق أنه من باب الترجيح ولذا قال في جمع الجوامع ويجب الأخذ بأقل القول اه وانما وجب لترجيح دليله بأنه موافق للأصل ونظير ذلك قوله وهل يجب الأخذ بالأخف أو الأثقل أو لا يجب شيء فإن من قال لا يجب الأخذ بالأخف يرجح هذا القول بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر والذي قال يجب الأثقل يرجحه بأنه أكثر ثواباً واحوط والذي قال لا يجب شيء منهما وقال يجوز كل منهما رجحه (م ٤٩ - نزهة المشتاق)

بأن الأصل عدم الوجوب قال الجلال هذه أقوال أقر بها الثالث اه أى لأنه فيه العمل بما وافق الأقل وهذا كله فيما تعارضت فيه مذاهب العلماء ومثله ما إذا تعارضت الاحتمالات الناشئة عن الأمارات المتعارضة أما إذا تعارضت فيه أخبار الرواة فالذين ذكروه فيها هو ما ذكره صاحب جمع الجوامع في مسألة يرجح بعلو الاسناد أنه يرجح النهى على الأمر والأمر على الإباحة وخبر الحظر على خبر الإباحة قاله زكريا على جمع الجوامع اه

(فصل) لا خلاف في أن المثبت للحكم يحتاج إلى إقامة الدليل عليه (وأما النافي للحكم) فاختلفوا فيه على مذاهب الأول ما ذكره بقوله (فهو كالمثبت وجوب إقامة الدليل عليه) أى على النفي وهذا القول نقله الأستاذ أبو منصور عن طرائف أهل الحق ونقله ابن القطان عن أكثر أصحاب الشافعي وجزم به القفال والصيرفي وقال القاضي في التقريب وبه قال الجمهور قال الإمام أبو المظفر السمعاني في قواطعه مسألة النافي للحكم يجب عليه الدليل مثل المثبت وقال أصحاب الظاهر لا دليل عليه إلى أن قال وأما دليلنا فهو أن النفي لكون الشيء حلالاً أو حراماً حكم من أحكام الدين كالأثبات والأحكام لا تثبت إلا بدليلها وكل من ادعى في شيء من الأشياء حكماً من إثبات أو نفي فعليه إقامة دليله بظاهر قوله تعالى قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ثم الدليل على ما قلناه من جهة التحقيق هو أن النافي فيما نفاه لا يخار عن أحد أمرين إما أن يدعى العلم بنفي ما نفاه أو لا يدعى العلم بآتفائه بل إنما يخبر عن جهله بذلك وشكه فان كان يخبر عن جهله وشكه فالدليل عنه ساقط لأن أهل النظر قاطبة لا يوجبون دليلاً على من يدعى الجهل والشك ولا يقال لمن جهل أو شك لم جهل أو شككت ولو رام المدعى لذلك إقامة دليل لم يمكنه ذلك وإن كان النافي يدعى العلم بصحة ما نفاه فيقال من أين علمت ما تنفيه إما باضطرار أو استدلال ولا يمكنه دعوى الضرورة لأنه لو كان ضرورياً شاركناه في ذلك وإن قال بدليل سئل عن ذلك هل هو حجة عقل أو سمع فان قال بسمع قلنا له بين وإن قال بعقل قلنا له بين ذلك فدل على أنه

لابد من دليل يقيمه واعلم أنه لا مناص لهم من هذه المطالبة إلا بدعوى علم
الضرورة وهذا باطل إلى أن قال : قالوا على هذا إن النافي متمسك بالعدم
والعدم غير محتاج إلى الدليل فان الشيء الذي هو مدلول يحتاج إلى الدليل
وهذا السؤال يفسد بما قلناه من قبل وهو أن النافي يدعى العلم بانتفاء الشيء
ودعوى العلم بانتفاء الشيء لا يجوز أن يكون إلا عن دليل إلى أن قال وأما
في مسئلتنا فصورة الخلاف في موضع يقطع بالنفي ولا يجوز أن يقطع بالنفي
إلا عن دليل يقتضيه ويوجهه فان قيل أليس لو نفي صلاة سادسة لا يكون عليه
دليل قلنا لابد في نفيها من دليل يقيمه عليه وهو أن يقول إن الله لا يتعبد
خلقه بفرض إلا ويجعل إلى معرفته طريقاً من جهة الدليل ولما لم نجد ما يدلنا
على الوجوب دلنا ذلك على أنه لا واجب وقد قال بعض أصحابنا يقال لمن
زعم أنه ليس على النافي دليل (قلت) هذا بدليل أو بغير دليل فان قلته بدليل
فقد اعترفت أن النافي عليه الدليل وإن قال قلته بلا دليل يقال لزمك نقضك عمل
بقول أنا أنفي صحة ما يمتدعه من القول وأتمسك بأن النافي لا دليل عليه وهذا فصل
معتمد في إظهار المناقضة عليهم في سؤا لهم انتهى من الآيات البيّنات (ومن
أصحابنا من قال النافي لا دليل عليه) لأن الأصل في الأشياء النفي والعدم غير
محتاج إلى الدليل فمن نفي الحكم له أن ينفي بالاستصحاب وعهده أن يطلب
الحجة من المثبت حتى يصير إليها ويكفيه في عدم إيجاب الدليل عليه التمسك
بالبراءة فانه لا ينقل عنها إلا بدليل صالح للنقل ورد بأن النافي يدعى العلم بانتفاء
الشيء ودعوى العلم بانتفاء الشيء لا يكون إلا عن دليل ثم إذا قال العالم بحث
فلم أجد دليلاً هل يقبل منه ذلك ويكون عدم الوجدان دليلاً قال الأكثرون
عدم وجدان الدليل بعد الفحص لا يدل على عدم وجوده لما تقرر أن عدم
الوجدان لا يستلزم عدم الوجود وأجاب غيرهم عن ذلك بأنه إن أريد أنه
لا يلزم منه القطع بالانتفاء فلا تدعيه وإن أريد منه أنه لا يلزم منه ظن الانتفاء
فهو باطل لأن بعد الفحص الشديد يظن الانتفاء وهذا هو المطلوب ثم إنه
يلزم من ظن انتفاء الدليل ظن انتفاء المدلول فتم ما تدعيه ثم قالوا إن هذا

لا يخالف ما قرروه من أنه لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول لأن
ذلك في لزوم الانتفاء للانتفاء وما نحن فيه لزم ظن الانتفاء للانتفاء اه
(ومن الناس من قال إن كان ذلك) أى نفي الحكم (في العقلية فعليه
الدليل وإن كان في الشرعيات لم يكن عليه دليل) قال السيف
الأمدي في أحكامه اختلفوا في أن النافي هل عليه دليل أم لا فمنهم
من قال لا دليل عليه وسواء كان ذلك من القضايا العقلية أو الشرعية ومنهم
من أوجب ذلك في الموضعين ومنهم من أوجب العقلية دون الشرعية والمختار إنما
هو التفصيل وهو أن النافي إما أن يكون ثابتاً بمعنى ادعاء عدمه بذلك وظنه
أو مدعياً للعلم والظن بالنفي فإن كان الأول فالجاهل لا يطالب بالدليل على جهله ولا
يلزمه ذلك كما لا يطالب على دعواه إنى لست أجد الماء ولا جوعاً ولا حراً ولا برداً
إلى غير ذلك وإن كان الثاني فلا يخلو إما أن يدعى العلم بنفي ما نفاه ضرورة
أولاً بطريق الضرورة فإن كان الأول فلا دليل عليه أيضاً لأنه إن كان
صادقاً في دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل عليه أيضاً وإن لم يكن صادقاً
في دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل أيضاً فإن ما ادعى حصوله له عن
عن نظر ويكفي المنع في انقطاعه حيث لا يقدر على تحقيق الضرورة في
ذلك والنظر غير مدعى له وتام الكلام فيه (والدليل على ما قلنا) من أن
النافي كالمثبت في وجوب إقامة الدليل عليه (هو أن القطع بالنفي لا يعلم
إلا عن دليل) يقتضيه ويوجبه (كما أن القطع بالإثبات لا يعلم إلا عن دليل
كما لا يقبل الإثبات إلا بدليل فكذلك النفي) وقد علمت الإيضاح السابق
عن ابن السمعاني .

(باب بيان ترتيب الأدلة واستخراجها) (واعلم أنه إذا نزلت بالعالم نازلة
وجب طلبها في النصوص والظواهر في منطوقها ومفهومها وفي أفعال الرسول
صلى الله عليه وسلم وأقراره وفي إجماع علماء الأمصار فإن وجد في شيء من ذلك
ما يدل عليه قضى به وإن لم يجد طلبه في الأصول والقياس وبدأ في طلب
العلة بالنص فإن وجد التعليل منصوصاً عليه عمل به وإن لم يجد المنصوص

عليه يسلم إليه ضم غيره من الأوصاف التي دل عليها الدليل فإن لم يجد النص عدل إلى المفهوم فإن لم يجد في ذلك نظر في الأوصاف المؤثرة في الأصول من ذلك الحكم واختبرها منفردة ومجتمعة فاسلم منها منفرداً أو مجتمعاً علق الحكم عليه وإن لم يجد علل بالاشباه الدالة على الحكم على ما قدمناه فإن لم يجد علل بالاشباه إن كان ممن يرى مجرد الشبه وإن لم تسلم له علة في الأصل علم أن الحكم مقصود على الأصل لا يتعداه فإن لم يجد في الحادثة دليلاً يدل عليها من جهة الشرع لا نصاً ولا استنباطاً أبقاه على الأصل في العقل على ما قلناه .

(باب ما يسوغ فيه التقليد وما لا يسوغ ومن يسوغ له التقليد ومن لا يسوغ) قد بينا الأدلة التي يرجع إليها المجتهد في معرفة الحكم وبقى الكلام في بيان ما يرجع إليه العامل في العمل وهو التقليد وجملة أن التقليد في اللغة وضع الشيء في العنق مع الإحاطة به ويسمى ذلك قلادة والجمع قلائد قال الله تعالى ولا الهدي ولا القلائد ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم لا تقلدوها الا وثارأي لا تجأوا الأوتار قلائد في أعناقها خشية أن تختنق إذا أمعنت في الجرى لا تنتفاخ أوداجها ثم يستعمل في تفويض الأمر إلى الشخص استعارة كأنه ربط الأمر بعنقه فكأن المقلد جعل ذلك الأمر الذي قلده فيه المجتهد كالقلادة في عنقه لأنه بتقليده له كأنه طوقه ما في ذلك الحكم من تبعه إن كانت وجملة في عنقه وقال أبو الخطاب إن المفتي جمل الفتيا قلادة في عنق السائل اه فعلى هذا يكون المستفتي مقلداً بفتح اللام وتسميته مقلداً بكسر اللام باعتبار أنه قلد المفتي ما في الحكم من تبعه إن كانت وفي الاصطلاح هو (قبول القول) أي قول الغير (من غير دليل) أي من غير معرفة دليله فخرج بقوله قبول قول الغير ما لا يختص بالغير كالمعلوم من الدين بالضرورة فليس قبوله تقليداً والمراد بالقبول المعنوي أن يعتقد لا بمجرد السماع وظاهر أن قوله من غير معرفة دليله ليس قيداً احترازاً عما لو اخذ المقلد القول مع دليله من كلام المجتهد لا يكون مجتهداً غاية الأمر أنه عرف القول من مذهبه مع

دليله لا أنه استخرج القول بالدليل الذى هو شأن المجتهد وإنما هو احتراز عما إذا عرفه بالدليل استخراجا واستنباطا فهذا يكون اجتهادا وافق اجتهاد القائل لأن مصرفة الدليل بحيث يكون مستنبطاً للحكم منه دون توقف على غيره بأن يعرف وجه الدلالة من الدليل وتنتقل عنه إلى الحكم على الإطلاق من غير تقييد بغيره فى مقامات الدليل وشروطها لا تكون إلا للمجتهد لأن العالم وإن أمكنه الاستنباط بأن يعرف الدليل وجه الدلالة وينتقل منه إلى الحكم ولكنه يحتاج ذلك إلى ملاحظة قواعد المجتهد وشروطه فى الاستدلال ولا يقدر على الخروج عنها فإن عرف بعض المسائل تلك المعرفة فهو مجتهد فيها فقط بناء على جواز تجزؤ الاجتهاد ولأما مع معرفته أنه يجب عليه الأخذ بقول المجتهد المفتى فهو تقليد وكذا يقال فى الرجوع إلى الاجماع وقبول الواحد والأخذ بقول النبي صلى الله عليه وسلم ورجوع العامى إلى المجتهد وعمل القاضى بقول الشهود وقال الآمدى وابن الحاجب وغيرهما التقليد هو العمل بقول الخير بغير حجة وصرحوا بأن الرجوع إلى الاجماع أو إلى قول الرسول صلى الله عليه وسلم ورجوع العامى إلى المجتهد وعمل القاضى بقول الشهود لا يكون تقليداً لوجود الحجة الملزمة فى حق الرسول صلى الله عليه وسلم ودليل صحة الاجماع ودليل وجوب تقليد العامى للمجتهد والقاضى للبيضة وفى هذه الصور حجة ملزمة وقال القاضى ليس فى الشريعة تقليد لأن للتقليد قبول القول من غير حجة وأقوال المفتين والحكام مقبولة بالاجماع أى على وجوب قبولها وذكر الشيخ زروق فى قواعده تفصيلاً فقال : التقليد أخذ القول من غير استناد له لامة فى القائل ولا وجه فى القول فهذا مذموم مطلقاً لاستهزاء صاحبه بدينه والاقتداء الاستناد فى أخذ القول لديانة صاحبه وعليه وهذه رتبة أصحاب المذهب مع أئمتهم بإطلاق التقليد عليها مجاز والتبصر أخذ القول بدليله الخاص به من غير استبداد بالنظر ولا اهمال للقول وهى رتبة مشايخ المذهب وأجاويد طلبة العلم والاجتهاد اقتراح الأحكام من أدلتها دون مبالاة بقائل ثم إن لم يعتبر أصل متقدم فمطلق والافقيد والمذهب ما قوى

في النفس حتى اعتمده صاحبه وهو تفصيل حسن والحاصل أنه إذا سئى اتباع أحد الأئمة الأربعة تقليداً فهو اصطلاح وعرف ولا مشاحة فيه كما صرح بذلك ابن الحاجب وغيره (الأحكام على ضربين عقلي وشرعي فاما العقلي) وهي المتعلقة بوجود الباري وصفاته هل يجوز التقليد فيها أم لا فيه مذاهب أحدها ما ذكره بقوله (فلا يجوز فيه التقليد كمعرفة الصانع وصفاته ومعرفة الرسول صلى الله عليه وسلم وغير ذلك من الأحكام العقلية) وإلى وجوب المعرفة في عقائد الايمان وعدم الاكتفاء بالتقليد ذهب جمهور أهل العلم كالشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين وحكاه ابن القصار عن مالك ثم اختلف القائلون بوجوب المعرفة فقان بعضهم المقلد مؤمن إلا أنه عاص بترك المعرفة التي ينتجها النظر الصحيح فعلى هذا تكون المعرفة واجبة وجوب الفروع فمن لم يحصلها أثم وظاهر هذا القول كان المقلد فيه أهلية للنظر أولاً وقال بعضهم مؤمن ولا يعصى إلا إذا كان فيه أهلية لفهم النظر الصحيح وعلى هذا تكون المعرفة واجبة وجوب الفروع لكن على من فيه أهلية للنظر الصحيح وهذا القول هو المعتمد وقال بعضهم المقلد ليس بمؤمن أصلاً والحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة وجوب النظر الصحيح مع التردد في كونه شرطاً في صحة الايمان أولاً والراجح أن النظر واجب وجوب الفروع في حق من فيه أهلية للنظر وحينئذ فالمقلد الذي فيه أهلية للنظر مؤمن عاص وإيمانه منج له من الخلود في النار وأما إن كان ليس فيه أهلية للنظر فهو مؤمن غير عاص فقد ورد الأمر بالنظر في الكتاب والسنة في مواضع كثيرة والأمر إذا أطلق ينصرف إلى الوجوب والوجوب محتمل للشرطية وغيرها إذ الوجوب أعم والأعم لا إ شمار له بأخص معين ولذا قلنا مع التردد ويكفي في المعرفة الدليل الاجمالي وهو أن يقول الدليل على وجود الله واتصافه بصفات الكمال وجود هذه المخاوفات وهو متيسر لكل أحد وأما الفروع فيكفي فيها التقليد بل يجب على من ليس أهلاً للاجتهاد تقليد المجتهد والفرق بين العقائد والفروع أن العقائد مطابقة لما في نفس الأمر بخلاف الفروع

فانه لا يشترط فيها المطابقة لما في نفس الأمر لأن الذي أفاده المجتهد المقلد بفتح اللام إنما هو حكم ظني يحتمل أن يكون مطابقاً لما في نفس الأمر ويحتمل أن يكون غير مطابق فاولى من قلده ولا يلزم من كون المقلد في الفروع جازماً أن يكون أرقى حالاً من المجتهد الذي قلده لأن ذهن المقلد خال عن المزاحمة فلذا جزم بالحكم الذي قلده فيه وإن لم يكن مطابقاً لما في نفس الأمر بخلاف المجتهد فان ذهنه لازدحام الأدلة فيه لا يجزم بالحكم بل يظنه إن قلت اذا كان الحكم الذي استفاده المجتهد يحتمل أن يكون صواباً ويحتمل أن يكون خطأ كيف يصح اتباعه فيه والحال أن الخطأ لا يتبع قلت محل كون الخطأ لا يتبع اذا قطع بأنه خطأ وما استفاده المجتهد لم يقطع بخطئه بل هو محتمل (وحكى عن أبي عبدالله العنبري وغيره) وهو كثير من النقباء لا بعض المتكلمين والحشوية والتعليمية إلى (أنه قال يجوز التقليد في أصول الدين) ولا يجب النظر على الأعيان اكتفاء بالعقد الجازم لأنه صلى الله عليه وسلم كان يقبل ايمان الأعرابي الجلف البعيد عن النظر ولو صح ما قلتموه ما أقرهم على ذلك وحكم بإيمانهم وقالوا لو كان النظر واجباً لكانت الصحابة أولى به ولو كان منهم النظر في العقليات والأصول لنقل كما نقل نظرهم في الاجتهاديات والفروع فلما لم ينقل علم أنه لم يقع وقالوا أيضاً لو كان واجباً لالزم الصحابة العوام بذلك واللازم باطل فإننا نعلم أن أكثر عوام العرب لم يكونوا عالمين بالأدلة الكلامية وأن الأعرابي الجلف يحكم بإسلامه بمجرد الكلمتين وأجيب عن الأول بأن ذلك كان من أحكام أوائل الإسلام لضرورة المبادئ العامة أما بعد تقرر الإسلام فيجب العمل بما ذكر من وجوب الدليل ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يكتفي في قواعد الشرع والتوحيد بأخبار الآحاد فيبعث الواحد إلى الحى من أحياء العرب يعلمهم القواعد والتوحيد والفروع وقد لا يفيد خبره إلا الظن غالباً ومع ذلك يكتفى به في أول الإسلام بخلافه الآن لا يكتفى بمثل هذا في الدين ولا يحل أن يظن الإنسان في الشربك والوحدانية مع تجويز التقيض اه والجواب عن الثاني هو التزام أن الصحابة أولى به

وقد نظروا وإلزام نسبتهم إلى الجهل بالله وبصفاته وذلك باطل بالاجماع والجواب عن قولهم لو كان لنقل هو أنه لم ينقل لوضوح الأمر عندهم وعدم ما يحوج إلى إكثار النظر والبحث عليها هو موجود في زماننا من عدم مشاهدة الوحى وصفاء الأذهان مع كثرة الشبه التي تحدث حيناً فحيناً حتى اجتمعت لنا بخلاف الاجتهاديات لأنها خفية تتعارض فيها الأمارات فاحتاجت إلى إكثار النظر والجواب عن الثالث هو أنه أئروهم بذلك وليس المراد تحرير الأدلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشكوك الواردة فيها إنما المراد الدليل الجملى بحيث يوجب الطمأنينة ويحصل بأيسر نظر وكانوا يعلمون منهم العمل به كما أجاب الأعرابي الأصمعى عن سؤاله بم عرفت ربك فقال البعرة تدل على البعير وآثار الأقدام تدل على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج وبحار ذات أمواج ألا تدل على اللطيف الخبير وقيل لطيب بم عرفت ربك قال بالأهليلج يجفف الحلق ويأين البطن وقيل لأديب بم عرفت ربك قال بالنحلة فى أحد طرفيها غسل وفى الآخر لسع وغسل مقلوب لسع وسئل أبو نواس عن دليل وجود الصانع فأنشأ يقول

تأمل فى نبات الأرض وانظر إلى آثار ما صنع الملك
عيون من لجين شاخصات على أطرافها الذهب السبيك
على قضب الزبرجد شاهدات بأن الله ليس له شريك

فما يدعى أحد من الأعراب أو غيرهم للإيمان فى أى بكميته إلا بعد أن ينظر فيهندى لذلك ومن أصغى إلى عوام الأسواق امتلاً سمعه من استدلالهم بالحوادث على محدثها والمقلد المفروض فى الإيمان لا يكاد يوجد فانه قل أن يسمع من لم ينتقل ذهنه من الحوادث إلى موجد والحال انه لم يخطر له أو خطر له فشك فيه يقول لهذه الموجودات رب أوجدها متصف بالعلم بكل شىء والقدرة على كل شىء إلى آخر صفاته الذاتية فيعتقد ذلك بمجرد تصديقه من غير انتقال للسامع من المصنوع إلى الصانع فيعيد الزوم بين المحدث والموجد واما النظر على طريقة المتكلمين من تحرير الأدلة وتدقيقها ودفع

الشكوك والشبه عنها ففرض كفاية في حق المتأهلين فيكفي قيام بعضهم وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبهة والضلال فليس له الخوض وهذا يحمل نهى الشافعي وغيره من السلف رضى الله عنهم عن الاشتغال بعلم الكلام اهـ (وهذا خطأ) فقد ورد الأمر بالنظر في مواضع كثيرة والأمر للوجوب كقوله تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله أمر بالعلم دون التقليد وقوله تعالى قل انظروا ، أفلم ينظروا ، قل سيروا في الأرض فانظروا - وهو كثير في الكتاب العزيز ودم التقليد (لقوله تعالى إنا وجدنا آباءنا على أمة وأنا على آثارهم مقتدون) وقال تعالى ، أو لو جئكم بأهدى مما وجدتم آباءكم ، فأمر بالنظر في ذلك وقال تعالى فهم على آثارهم يهرعون وأيضاً أجمعت الأمة على وجوب معرفة الله تعالى وأنها لا تحصل بالتقليد لثلاثة أوجه أحدها أنه يجوز الكذب على المخبر فلا يحصل بقوله العلم ثانياً انه لو أفاد العلم لأفاده بنحو حدوث العالم من المسائل المختلف فيها فإذا قلد واحد في الحدوث وآخر في القدم كانا عالمين بهما فيلزم حقيقتهما وذلك باطل ثالثاً ان التقليد لو حصل العلم فالعلم بأنه صادق فيما أخبر به إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً لا سبيل إلى الأول بالضرورة وان كان نظرياً فلا بد له من دليل والمفروض أنه لا دليل إذ لو علم صدقه بدليل لم يبق تقليداً (فدل) الأمر بالنظر في غير موضع ودم التقليد في غير موضع (على أن ذلك) أى التقليد في الدين (لا يجوز لأن طريق هذه الأحكام العقل والناس كلهم يشتركون في العقل فلا معنى للتقليد فيه) فصل وأما الشرعى فضربان ضرب يعلم ضرورة من دين الرسول صلى الله عليه وسلم كالصلاوات الخمس والزكوات وصوم شهر رمضان والحج وتحريم الزنا وشرب الخمر وما أشبه ذلك ﴿ فما علم من الدين بالضرورة (فهذا لا يجوز التقليد فيه لأن الناس كلهم يشتركون في إدراكه والعلم به فلا معنى للتقليد فيه وضرب لا يعلم إلا بالنظر والاستدلال كفروع العبادات والمعاملات والفروج والمنكحات وغير ذلك من الأحكام فهذا يسوغ فيه التقليد) مطلقاً بل يجب على العامي الصرف التقليد واختلف في العالم الذي

حصل بعض العلوم المعتمدة ولم يبلغ درجة الاجتهاد المطلق فاختر ابن الحاجب وغيره أنه كالعامى الصرف لعجزه عن الاجتهاد وقيل لا يجوز له ذلك ويجب عليه معرفة الحكم بطريقته لأن له صلاحية معرفة الأحكام بخلاف العامى قال الزركشى وما أطبقوا من إلحاقه هنا بالعامى فيه نظر لاسيما فى اتباع أصحاب المذاهب المتبحرين فإنهم لم ينصبوا نصبة المقلدين وقد سبق قول الشيخ أبى على لسنا مقلدين للشافعى وكذا لا إشكال فى إلحاقهم بالمجتهدين إذ لا يقلد مجتهد مجتهداً ولا يمكن أن يكون واسطة بينهما لأنه ليس لنا سوى حالتين قال ابن المنير والمختار أنهم مجتهدون ملتزمون أن لا يحدثوا مذهباً أما كونهم مجتهدين فلان الأوصاف قائمة بهم وأما كونهم ملتزمين أن لا يحدثوا مذهباً فلان إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين فتعذر الوجود لاستيعاب المتقدمين سائر الأساليب نعم لا يمتنع عليهم تقليد إمام فى قاعدة فإذا ظهر له صحة مذهب غير إمامه فى واقعة لم يجز له أن يقلد إمامه لكن وقوع ذلك مستبعد لكمال نظر من قبله اهـ (وحكى عن أبى عبد الله الجبائى أنه قال إن كان ذلك) الحكم الذى يراد (التقليد فيه مما لا يسوغ فيه الاجتهاد) بأن لا يكون من القواطع (جاز) التقايد فيه (وإن كان مما لا يجوز الاجتهاد فيه) كشعائر الإسلام الظاهرة كالصلوات الخمس وصوم رمضان والحج وتحريم الخمر ونحو ذلك (لم يجز) التقليد فيه وذلك لأن شعائر الاسلام الظاهرة لا تحتاج لمنصب الاجتهاد فلا حاجة إلى التقليد فيها والى أبواب أن تلك الأمور إن انتهت إلى حد الضرورة بطل التقليد بالضرورة ولا نزاع فى ذلك لأن تحصيل الحاصل محال لاسيما والتقليد إنما يفيد الظن وفى التنقيح قال مالك يجب على العوام تقليد المجتهدين فى الأحكام كما يجب على المجتهدين الاجتهاد فى أعيان الأدلة وهو قول جمهور العلماء خلافاً لمعتزلة بندان وقال الجبائى يجوز فى مسائل الاجتهاد فقط وقال القرافى فى شرحه انعتد الاجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء بغير حجر وأجمع الصحابة

رضوان الله عليهم على أن من استفتى أبا بكر وعمر رضى الله عنهما فله أن يستفتى أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهما من غير تكبير فمن ادعى رفع هذين الاجماعين فعليه الدليل اهـ وأما التقليد الذى منعه مالك وجمهور العلماء وقالوا يبطلانه إنما هو تقليد من ليس قوله حجة على غيره وهو تقليد غير المجتهد لغير المجتهد وتقليد المجتهد لمثله وأما تقليد عامى أو عالم بطرف من علوم الاجتهاد لمجتهد فهذا جائز بل لازم لأن قول المجتهد بالنسبة لغير المجتهد حجة يجب العمل به لأنه قول من قامت الحجة على قبول قوله المأخوذ من الكتاب والسنة وما نقل عن مالك من النهى عن تقليده وما رواه المزنى عن الشافعى من المنهى عن تقليده وتقليد غيره وعن أى خفيفة وغيره من الأئمة ان صح ذلك فانما هو لبحث أصحابهم على النظر فى أقوالهم والبحث من مأخذهم ليتثبتوا من أمرها تمام التثبت فإذا وافقهم فقد تأكد ظنهم بالحكم الشرعى وإن خالفهم أعادوا والنظر فى المآخذ الشرعية وفكروا فى وجوه مخالفتهم حتى يتبين لهم الحق وتمحص لهم الأدلة حسبما يقتضيه اجتهادهم وقد نقل عن الشافعى رضى الله عنه انه كان بعد أن يجتهد فى المسألة ويثبت فيها قولاً يردد النظر فيما لديه من المآخذ فى وقت آخر فان ظهر له خلاف ما رآه أولاً أثبتته قولاً آخر فى المسألة ورجع عن الأول (والدليل على ما قلناه) وهو أنه يسوغ التقليد فى الأحكام الشرعية الفرعية التى لا تعلم إلا بالنظر والاستدلال (قوله تعالى فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) وقد استدل بالآية على وجوب التقليد لأن الآية وإن وردت فى أهل الكتاب من اليهود والنصارى كما قال ابن عباس والحسن والسدى وغيرهم لكنها شاملة بعمومها لكل من المجتهد والعالم كما أن سؤال غير العالم يشمل السؤال للعمل والقضاء والإفتاء قال ابن دقيق العيد توقيف الفتيا على خصوص المجتهد يفضى إلى جرح عظيم واسترسال فى الخلق فى أهويتهم فالتحتم أن الراوى عن الأئمة المتقدمين إذا كان عدلاً متمكناً من فهم كلامهم أو كلام إمامه ثم حكى للمقلد قوله فإنه يكتبنى به لأن ذلك يغلب على ظن العامى أنه

حكم الله عنده وقد انعقد الإجماع في زماننا على هذا النوع من الفتيا مع العلم الضروري بأن نساء الصحابة كن يرجعن في أحكام الحيض وغيره إلى ما يتخير به أزواجهن عن النبي صلى الله عليه وسلم كما انعقد الإجماع أيضاً في زماننا على جواز العمل بفتاوى الموقى والمراد إجماع الضرورة وهو إجماع من دون المجتهدين من العلماء عند عدم وجود المجتهدين اهـ (ولانا لو منعنا التقليد فيه) أى فيما ذكر من الأحكام الشرعية الفرعية التى لا تعلم إلا بالنظر والاستدلال (لاحتاج كل أحد إلى أن يتعلم وفى إيجاب ذلك قطع المعاش وهلاك الحرث والزرع) وذلك سبب لفساد الأحوال فوجب أن يسقط (ومن الأدلة الكتابية قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين إلى قوله لعلمهم يحذرون فأمر بالحدز عند إنذار علمائهم ولولا وجوب التقليد لما وجب ذلك ومنها قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم قال كثير من المفسرين المراد بهم العلماء فأوجب الله طاعتهم وهو وجوب التقليد وكون المراد بهم العلماء وهو المروى عن ابن عباس وجابر بن عبد الله ومجاهد والحسن وعطاء وجماعة وقيل المراد بهم ولاية الأمر والنهى من الملوك وغيرهم وحملها كثير من العلماء على ما يعم لتناول الاسم لهم لأن للأمراء تدبير أمر الجيش والقتال وللعلماء حفظ الشريعة وما يجوز بما لا يجوز وهذا هو الظاهر لأن القاعدة الأصولية هى أن العبرة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب وأما السنة فهى كثيرة منها ما رواه الترمذى عن حذيفة قال قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم إني لا أدرى ما بقائى فيكم فاقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر رواه أحمد والترمذى وابن ماجه بلفظ اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر ومنها حديث فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ وإياكم والأمر بالمحذات فان كل بدعة ضلالة رواه ابن ماجه وأحمد وأبو داود والترمذى ومنها ما رواه الشيخان عن معاوية قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يزال من أمتى أمة قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم

ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك وقوله قائمة بأمر الله أى بأمر دينه وأحكام شريعته من حفظ كتاب الله وعلم السنة والاستنباط منهما والجهاد فى سبيله والنصيحة لأئمة وسائر فروع الكفاية كما يشير إليه قوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ومن الأدلة الإجماع وقد تقدمت حكايته عن العلامة القرافى (فصل وأما من يسوغ له التقليد فهو العامى وهو الذى لا يعرف طرق الأحكام الشرعية فيجوز له أن يقلد عالما) بل يلزمه وإن كان مجتهدا فى بعض مسائل الفقه أو بعض العلوم كالفرائض فإنه يلزمه التقليد فيما لا يقدر عليه على القول بتجزؤ الاجتهاد وهو الصحيح ويلزمه التقليد مطلقا فيما يقدر عليه وما لا يقدر عليه على القول بعدم تجزيه وفى شرح الخطاب على مختصر خليل قال الفزائلى فى شرح المحصول قال إمام الحرمين أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب أعيان الصحابة رضى الله تعالى عنهم بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبوا ونظروا وبوبوا وقال الشيخ تقي الدين ابن الصلاح إن التقليد يتعين للأئمة الأربعة دون غيرهم لأن مذاهبهم انتشرت وانبسطت حتى ظهر منها تقييد مطلقا وتخصيص عمومها وشروطها وفروعها فاذا أطلقوا حكما فى موضع وجد مكلا فى موضع آخر وأما غيرهم فنقل عنه الفتاوى مجردة ولعل لها مكلا أو مخصصا أو مقيدا لو انضبط كلام قائله أظهر فيصير فى تقليده على غير ثقة بخلاف هؤلاء الأربعة اه ثم ان أصحاب الأئمة وعلماء الخلف وأصحاب الترجيح والتخريج خدموا مذاهب أئمتهم وبيّنوا كيف بنيت أقوالهم على محكم الكتاب والسنة وأما قول بعض الناس كيف ترك الآيات والأحاديث وتقليد الأئمة فى اجتهادهم المحتمل للخطأ جفوا به أن تقليد الأئمة فى اجتهادهم ليس تركا للآيات والأحاديث بل هو عين التمسك بهما فان الآيات والأحاديث ما وصلت إلينا إلا بواسطتهم مع كونهم أعلم بمن بعدهم بصحيحها وحسنها وضعيفها ومرفوعها ومرسلها ومتواترها ومشهورها وآحادها وغريبها وتأويلها وتاريخ المتقدم والمتأخر والناسخ والمنسوخ وأسبابها

ولغاتها وسائر علومها مع تمام ضبطهم وتحريرهم لها وكال إدراكهم وقوة
ديانتهم واعتنائهم وتعرفهم ونور بصائرهم فتفقهوا في القرآن والأحاديث
على مقتضى المعقول والمنقول ودونوا الدواوين ويسروا على الناس أمر الدين
وأزالوا المشكلات باستخراج الفروع من الأصول وردوا الفروع إليها فانتظم
الحال واستقر من الدين لأمة محمد صلى الله عليه وسلم بسببهم الخير العميم
(وقال بعض الناس لا يجوز) للعامة التقليد في الأحكام الشرعية الفرعية
(حتى يعرف علة الحكم ومستنده ويحب على العامة الوقوف على طريق الحكم
ولا يرجع إلى العالم إلا لينبهه على أصولها وطريق النظر فيها وذلك لأن القول
بوجوب التقليد مطلقاً يؤدي إلى وجوب اتباع الخطأ لجواز الخطأ عليهم
والجواب أن احتمال الخطأ مرجوح وظنية الصواب راجحة والمنوع
اتباع ما يعني أنه خطأ والدليل على جواز التقليد من غير ذكر المستند هو الإجماع
القولى والفعلى قال ابن الحاجب لم تزل العلماء يستفتون فيفتون من غير إبداء
المستند وذاع وشاع ولم ينكر عليهم فكان إجماعاً أنه نعم ذكر الأصوليون
في مبحث الإفتاء والاستفتاء أن للعامة سؤال العالم عن مأخذ الحكم فيما أفتاه
به استرشاداً لاتعنتا وعناداً وعلى العالم أن يجيبه لذلك تحصيلاً لإرشاده
واطمئنان قلبه على حد قول الله لأبراهيم «أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن
قائى» وكل ذلك ما لم يكن مأخذ الحكم خفياً على السائل بحيث يقصر فهمه
عنه فلا يجيبه صوتاً لنفسه عن التعب فيما لا يفيد ويحتذر عنه بخفاء المدرك
عليه ومنع معزلة بغداد ومن تبعهم من التقليد مطلقاً واستدل المعتزلة بقوله
تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ومن الاستطاعة ترك التقليد ولأن العامة متمكن
من وجوه النظر فوجب أن لا يجوز له تركها قياساً على المجتهد والجواب عن
الأول هو أن الخطأ متمين فى حق العوام إذا انفردوا بالأحكام لأنهم
لا يعرفون الناسخ ولا المنسوخ ولا المخصص ولا المقيد ولا كثيراً مما يتوقف
عليه الألفاظ وما لا يضبطونه لا تحل لهم محاولته لفرط الضرر فيه ومن الاستطاعة
التقليد وعدم التقليد ومحاولة ما لا قدرة لهم عليه خارج عن الاستطاعة وهو

الجواب عن النافي واستدلوا أيضا بأن القول بوجوب التقليد يؤدي إلى وجوب اتباع الخطأ لجواز وقوعه والجواب هو أنهم قائلون بأن المجتهد لو أبدى لغير المجتهد مستنده يجب عليه اتباعه مع احتمال الخطأ بحاله لكون البيان ظنيا وكذلك يجب على المجتهد اتباع اجتهاده مع احتمال كونه خطأ فها هو جوابهم هو جوابنا والحق أن الحكم المجتهد فيه متصف بأنه مضمون صوابا وبأنه خطأ احتمالا مرجوحا فمن حيث إنه مضمون صوابا يجب اتباعه ومن حيث إنه خطأ يحرم ولا امتناع في ذلك وإنما الممتنع وجوب اتباع الخطأ من حيث إنه خطأ كما ينبىء عنه ترتيب الحكم على الوصف في قولك يجب اتباع الخطأ (والدليل على ما قلناه) وهو أنه يسوغ للعامة أن يقلد عالما (هو أنه لو أزمناه معرفة العلة) والوقوف على المستند والدليل (أدى إلى ما ذكرنا من الانقطاع عن المعيشة وفي ذلك خراب الدنيا) وحكى ابن عرفة أن الاجماع اليوم انعقد على جواز تقليد الميت لفقدان المجتهد ولا تعطلت الأحكام قال حلولو لا خفاء في ثبوت الاجماع في ذلك إذ لم يرد عن أحد من أهل العلم لا من مجتهد ولا من غيره بعد استقرار المذاهب المقتدى بها إظهار الأفكار على الناس في تقليدهم مالكا أو الشافعي مع استمرار الأزممة وانتشار ذلك في الأقطار والأمصار وقد يتوهم بما ذكر سابقا أن الاجماع منعقد على جوازه لفقدان المجتهد اليوم التناقض بين اللفظين لأن الاجماع لا يكون إلا من المجتهدين ويندفع ذلك بوجوده منها أن المراد إجماع السابقين على جواز عمل أهل زماننا بأقوال الماضين لخلو زمانهم عن مجتهد كما انا نحكم الآن على أهل الزمان الذي تدرس فيه أعلام الشريعة وكما أننا نذكر اليوم حكم الله وهو عام في كل أهل زمان ومنها التزام انعقاد الاجماع من المجتهدين فإجماعهم حجة في مثل هذا الإلجاء الضرورة إليه مع مالدتهم من الممارسة في العلم وأهلية النظر على الجملة إذ ليسوا عواما خلصا بل هم مجتهدون في هذا القدر أعنى مسألة تقليد الميت وإن لم يكونوا مجتهدين في أعيان المسائل التي يقع فيها التقليد اه وفي منهاج الأسنوى أن المقلد إذا قلد مجتهداً في مسألة فليس له تقليد غيره

فيها اتفاقاً ويجوز ذلك في حكم آخر على المختار وأن من التزم مذهبا معيناً يجوز له الأخذ بغير مذهبه فيما لم يعمل به ولا يجوز في غيره وأن تقليد مذهب الغير جائز بشرط أن لا يكون موقعا في أمر يجتمع على إبطاله الإمام الذي كان على مذهبه والإمام الذي انتقل إليه فن قلد مالكا مثلاً في عدم النقض باللمس فصلي فلا بد أن يدلك بدنه ويمسح جميع رأسه وإلا كانت صلاته باطلة عند الإمامين اه قال الشيخ بجيت في حواشيه سلم الوصول بعد كلام طويل والحق في مسألة التلفيق أنها كمسئلة إحداث قول ثالث فيما إذا اختلفوا على قولين فقط فكما أن الحق كما سلف أنه لا يجوز لمجتهد أن يحدث قولاً ثالثاً إذ خرق إجماع المجتهدين في عصر حرام كمسئلة الجدم مع الإخوة حيث اختلفوا في أنه يشارك الإخوة أو يخص هو بالميراث ويحجب الإخوة فهذا إجماع منهم على عدم حرمانه كذلك الحق هنا أن المقلد إذا قلد لا يجوز أن يلفق بين مذهبين في صورة لا يقول بها من المجتهدين أحد كافة بأن تكون المسئلة واحدة حقيقة أو حكماً أي بحيث لو لفق العمل بصورة لا يقول بها أحد منهم ويكون العمل فيها على خلاف إجماعهم ولذا قال في مسلم الثبوت وشرحه بعد أن نقل جواز تتبع رخص المذاهب مانصه وما عن ابن عبد البر أنه لا يجوز تتبع الرخص إجماعاً فأجيب بمنع هذا الإجماع إذ في تفسيق متبوع الرخص عن الإمام أحمد روايتان فلا إجماع ولعل رواية التفسيق إنما هي فيما إذا قصد التلهي فقط وقال في التقرير على التحرير وحمل القاضي أبو يعلى الرواية المفسقة على غير متأول ولا مقلد وذكر بعض الحنابلة أن قوى الدليل أو كان عامياً لا يفسق اه ومن هذا تعلم أن كل موضع يمتنع فيه إحداث القول الثالث يمتنع فيه التلفيق إذا خالفت الصورة الملققة إجماعاً وأما إذا وافق بعضها قول مجتهد وخالفه بعض آخر وافق فيه مجتهد آخر كالصورة المذكورة فالتلفيق غير ممتنع وأن دعوى الإجماع على منع التلفيق مطلقاً دعوى لم يقيم عليها دليل بل قام الدليل على بطلانها اه .

(فصل وأما العالم) يعنى المجتهد فهل يجوز له أن يقلد مجتهداً آخر مثله

أو لا فيه أقوال أحدها ما ذكره بقوله (فان كان الوقت واسعا عليه يمكنه الاجتهاد لزمه الحكم بالاجتهاد لتمكنه من الاجتهاد والذي هو أصل للتقليد ولا يجوز العدول عن الأصل الممكن الى بدله كما في الوضوء والتيمم وثانيها ما ذكر بقوله (ومن الناس من قال يجوز له تقليد العالم) لقوله تعالى : فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون وأجيب بأنه مخصوص بالصوام ولو كان شاملا للجهتهدين الغير الصالحين بعد ذلك الاجتهاد لكونه ظانا بالحكم لا عالما لكنه لا يجوز اتفاقا ويجب أيضا بأنه وإن لم يكن قبل الاجتهاد عالما بالفعل لكنه متمكن من العلم فان القادر على اليقين كما أنه ممنوع من الظن كذلك القادر على الظن الأقوى ممنوع من الظن الأضعف والفرق تحكم ولا شك أن الظن الحاصل بالاجتهاد أقوى من الظن بقول غيره بل قد لا يوجد الظن بقول الغير عند التقليد أصلا (وهو قول أحمد واسحاق وسفيان الثوري وقال محمد بن الحسن يجوز له تقليد من هو أعلم منه ولا يجوز له تقليد مثله) قال الكمال بن الهمام في تحريره وعن محمد يقلد مجتهدا أعلم منه قال شارحه نقله عنه القاضي الروياني والكيافا قال وربما قال إنهما سواء ونقله الرازي عن الكرخي وقال إنه ضرب من الاجتهاد وثالثها ما ذكره بقوله (ومن الناس من قال ان كان في حادثة نزلت به جاز له أن يقلد ليعمل به) في حق نفسه خاصة (وان كان في حادثة نزلت بنيره لم يجز أن يقلد ليحكم به أو يفتي به) وهو قول أهل العراق وهو يوافق ما روى عن أبي يوسف والشافعي من أن الأول صلى بالناس الجمعة وتفرقوا ثم أخبر بوجود فارة ميتة في بئر الحمام الذي اغتسل منه فقال نأخذ بقول أصحابنا من أهل المدينة اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا كذا قاله الزاهد في الغنية ومن أن الثاني حين ذهب بخداد كأن يقنت في الوتر عملا بمذهب أبي حنيفة تأدبا معه والله وعن أبي حنيفة روايتان في رواية يجوز وفي رواية لا يجوز وكذا في سلم الوصول (فالدليل على ما قلناه) من أنه ان كان الوقت واسعا يجب عليه الاجتهاد (هو أنه معه آلة يتوصل بها إلى الحكم المطلوب فلا يجوز تقليد غيره كما قلناه في العقلية)

﴿فصل وان كان قد ضاق عليه الوقت وخاف فوت الوقت إذا اشتغل بالاجتهاد ففيه وجهان أحدهما لا يجوز له التقليد لمجتهد (وهو قول أبي إسحاق) الاسفرائيني (والثاني يجوز) له التقليد (وهو قول أبي العباس) بن سريج (والأول أصح لأن معه آلة يتوصل بها إلى الاجتهاد فأشبهه ما إذا كان الوقت واسعاً) والحاصل أن الناس باعتبار التقليد في الأحكام أربعة أقسام مجتهد اجتهد حتى ظن أن الحكم كذا فهذا يحرم التقليد في حقه ومجتهد تيسر عليه النظر إلا أنه لم ينظر وهذا لا كثرون على أنه يحرم التقليد في حقه لتمكّنه من الاجتهاد الذي هو أصل التقليد وعن هذا وقع قولهم القدرة على الاجتهاد تمنع التقليد وقيل يجوز له التقليد إذا كان قاضياً لحاجته إلى تنجيز الخصومات وقطع مواد النزاع في الحال لأن بقاءها يفضي إلى الفساد ديناً ودنيا بخلاف غيره ورابعها يجوز تقليده لمن هو أعلم منه لظهور رجحانه عليه بخلاف المساوي والأدنى وخامسها يجوز تقليده عند ضيق الاحتياج إلى حكمها كصلاة مؤقتة في آخر وقتها بخلاف ما إذا لم يضق وسادسها يجوز التقليد فيما يخصه دون ما يفتى به غيره لأن غرض المستفتي الذي عوفى منه الاجتهاد رأيه لا رأى غيره وأما العالم الذي لم يصل إلى درجة الاجتهاد والعامى فإنه يلزمهما تقليد المجتهد لقوله تعالى «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون» والأصح أنه يجب عليهما التزام مذهب معين من مذاهب المجتهدين ويعتقد كل منهما أنه أرجح من غيره أو مساوياً وينبني لهما في المساوي السعي في رجحانه ليتجه لهما اختياره على غيره اهـ

﴿باب بيان صفة المفتي والمستفتي﴾ المفتي والعالم المجتهد والفقيه ألفاظ مترادفة في الأصول على معنى واحد وقال الشهاب بن قاسم العبادي في شرح قول الجلال المحلى والمفتي هو المجتهد يحتمل إرادة اتحادهما مفهوماً وإرادة اتحادهما ماصداً ولعل الثاني أقرب وقال السبكي في جمع الجوامع والمجتهد الفقيه قال المحلى لأن كلا منهما يصدق على ما يصدق عليه الآخر قال العطار أي فهو ليس من قبيل التعريف وإنما هو من قبيل بيان الما صدق

فتساوى الأفراد واختلف المفهوم اهـ ثم المجتهد اما مطلق هو نوعان مستقل
فنتسب أو مقيد الأول المطلق المستقل وهو أكملها وأفضلها والمراد عند
الاطلاق وهو المتصرف في جميع الأبواب الشرعية وفنونها المستقل بتمهيد
الأحكام وقوانينها غير تابع في شيء منها غيره ورسم بانه الفقيه ذو الدرجة
الوسطى عربية صرفا ونحوا وبلاغة معاني وبياناً وأصولاً عارفاً بأدلة الأحكام
كثاباً وسنة واعتبر لإيقاع الاجتهاد منه لا كونه صفة في المجتهد كونه خبيراً
بمواقع الاجماع كي لا يخرقه فانه اذا لم يكن خبيراً بمواقعه قد يخرقه وخرقه
حرام وموارد النسخ وأسباب النزول وشروط التواتر والآحاد من صحيح
وحسن وضعيف وحال الرواة ويكفي في الخبرة بهذا كله في زمننا بالرجوع
إلى أئمة ذلك الشأن وفي اشتراط علم الكلام وتفاريع الفقه والحساب ونحوهما
خلاف والصحيح عدم اشتراطها وهذا المجتهد المطلق المستقل هو مراد المصنف
بقوله (وينبغي أن يكون المفتي عارفاً بطرق الأحكام) بعد صحة ايمانه فانه
شرط في كل عبادة والاجتهاد عبادة فانه تارة يكون فرضاً عينياً على المجتهد
المستول عن حكم حادثة عند خوف فوت الحادثة بحيث لا يستطيع السائل
السؤال من غيره وفي حق نفسه إن احتاج هو للعمل وتارة يكون فرضاً على
الكفاية عند عدم خوف فوت الحادثة وثم مجتهد غيره يتمكن السائل من
السؤال منه فيأثمون بتركه جميعاً ويسقط عن ذمة الكل بفتوى أحدهم لحصول
المقصود وتارة يكون مندوباً كالاجتهاد قبل حدوث الحادثة الغير المعلومة
نعم تارة يكون حراماً اذا كان في مقابلة قاطع من نص أو إجماع لكن هذا
في الحقيقة ليس اجتهاداً ولا يصدق عليه حد الاجتهاد لأن من شرط تحققه أن
لا يخالف نصاً قاطعاً وكيف لا يكون الاجتهاد عبادة وهو استخراج حكم الله
من كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والاجماع والقياس فلا بد
حينئذ من معرفة الحاكم ومن هو وسيلة في تبايع الأحكام وسائر صفاته من القدرة
والإرادة والكلام وغيرهما من صفات الله تعالى التي يجب اعتقادها تفصيلاً
واجمالاً ولو بالأدلة الاجمالية فلا يجب معرفة ذلك بالأدلة التفصيلية المذكورة

في علم الكلام بأن يقدر على دفع شبه المكابرين المجاديين نهم إذا كان عارفاً بذلك كان أكمل لكنه ليس بشرط (وهي الكتاب) أي القرآن بأن يعرفه بمعانيه لغة وشرعاً وأما لغة فبأن يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الإفادة فيفتقر إلى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان وأما شريعة فبأن يعرف المعاني المؤثرة في الأحكام مثلاً يعرف في قوله تعالى «أو جاء أحد منكم من الغائط» أن المراد بالغائط الحدث وأن علة الحكم خروج النجس من الحياء ولا شك أن هذه المرادات لا تعرف بغير ممارسة الشرع إلا أنه يكفي ممارسة المصطفى (والذي يجب من ذلك) أي من الكتاب (ما يتعلق بذكر الأحكام والحلال والحرام) قال في جمع الجوامع ومتعلق الأحكام من كتاب وسنة وإن لم يحفظها والمراد بمتعلق الأحكام بفتح اللام ما يتعلق بدلالته عليها فلم يقدروا ذلك بمقدار معين وقيل هي من الكتاب خمسمائة آية كما مشى عليه الغزالي وابن العربي (دون ما فيه من القصص والأمثال والمواعظ والأخبار) مما لا تتعلق به بالأحكام فلا يلزمه معرفته (ويحيط بالسنة المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيان الأحكام) أي يعرف السنة متناً فيعلم معناه وطريق تأويله وسندا بأن يعلم تواترها أو شهرتها والسند الذي رويت به آحاداً مع العلم بحال الرواة جرحاً وتعديلاً وما يتعلق بهما ولو بالنقل عن أئمة هذا الشأن فلا يشترط معرفته بنفسه بل بملازمته أولى الشأن والكتب المؤلفة في هذا لا تكاد تضبط كثرة والرجوع إليها كاف في ذلك بأقرب وجه وأيسره على ما هو مقرر في علوم الحديث وتقريبه أن البحث في ذلك إما من جهة سنده أو متنه فالأول إما من جهة جهل عين الراوي أو حاله من صحابي فن دونه فلا سماء الصحابة كتب كأسد الغابة والاستيعاب والإصابة ونحوها فليرجع إليها فيمن أريد منهم من الأسماء والأنساب والكنى والألقاب ولمن دونهم أيضاً كتب فليراجع في المنسوب منها كمثل الباب ولبه ونحوهما من فنه وفي غير المنسوب كمثل التهذيب والميزان للذهبي ولسان الميزان لابن حجر وغيرهما من فنها فيعلم منها ما جهل من عين أو حال أو نسب في حروفها وأبوابها

الموضوعة والثاني إن كان من جهة معناه فالمرجوع إليه في ذلك أفراد كتب الغريب مثل النهاية والمجمع وغيرهما وتركيباً إلى كتب الإعراب والمشكل ككتاب ابن فورك وغيره وإن كان من جهة قوته وضعفه فالمرجوع إليه منهن أئمة الحديث كالإمام أحمد والبخاري والترمذي وأضرابهم وأنفع شيء في ذلك كتب الأثر وإنما اشترط معرفة السند على وجه ما ذكر لتمييز عنده الصحيح من السقيم ودرجات الحديث وبدون ذلك لا يظهر مأخذ الحكم وقدر بعضهم المقدار الذي تدور عليه أكثر الأحكام من السنة بأنفسهم وماتى حديث قال الغزالي في المستصفي وأما السنة فلا بد من معرفة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام وهي إن كانت زائدة على ألف منها محصورة وفيها التخفيفان المذكوران إذ لا يلزمه معرفة ما يتعلق من الأحاديث بالمواعظ وأحكام الآخرة وغيرها الثاني لا يلزمه حفظها عن ظهر قلب بل أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام كسنة أبي داود ومعرفة السنن لأحمد البيهقي أو أصل وقعت النهاية فيه بمجتمع الأحاديث المتعلقة بالأحكام ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجع وقت الحاجة إلى الفتوى وإن كان يقدر على حفظه فهو أحسن وأكمل (ويعرف الطرق التي يعرف بها ما يحتاج من الكتاب والسنة من أحكام الخطاب وموارد الكلام ومصادره من الحقيقة والمجاز والعام والخاص والمجمل والمفصل والمطلق والمقيد والمنطوق والمفهوم) وما يتعلق بهما من التقسيمات والشروط (ويعرف من اللغة النحو) والصرف والمعاني والبيان لأن الأدلة من الكتاب عربية الدلالة فلا يمكن استنباط الأحكام منها إلا بفهم كلام العرب أفراداً وتركيباً وأيضاً الكتاب والسنة في غاية من البلاغة فلا بد من معرفتها ليمكن من الاستنباط (ما يعرف به مراد الله ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم في خطابهما) يعني أن الاعتبار في علم العربية توسط درجته فلا يكفي في ذلك الأقل ولا يشترط بلوغه الغاية بل يكون بحيث يميز العبارة الصحيحة عن الفاسدة والراجحة عن المرجوحة (ويعرف أحكام أفعال رسول الله صلى

الله عليه وسلم وما تقتضيه (وتقدم الكلام عليها) ويعرف الناسخ من ذلك
من المنسوخ (لتقدم الأول على الثاني فإذا لم يكن خيراً بهما قد يعكس الأمر
قال الإمام الغزالي لا يشترط أن يكون جميعه على حفظه بل كل واقعة يفتى
فيها بآية أو حديث ينبغي أن يعلم أن ذلك الحديث وتلك الآية ليس من
جملة المنسوخ وهذا يعم الكتاب والسنة والناسخ والمنسوخ قليل وقد ألف
فيه خلائق (وأحكام النسخ وما يتعلق به) من شروط النسخ والذي يجوز
نسخه والنسخ به والذي لا يجوز والأمور التي يعلم بها النسخ وقد علمت أنه
لا يشترط أن يكون جميعه من حفظه ولا بد من العلم بأسباب النزول ليعلم
الباعث على الحكم والعلم به يرشد إلى فهم المراد فان العلم بالسبب يورث العلم
بالمسبب ومن فوائده تخصيص الحكم عند من يرى أن العبرة بخصوص
السبب ويعرف إجماع السلف) وهذا شرط لإيقاع الاجتهاد لالكونه مجتهداً
فانه إذا لم يكن خيراً بمواقع الإجماع قد يخرقه وخرقه حرام كما تقدم وإنما
شرط ذلك لإيقاع الاجتهاد لالكونه مجتهداً لأن العالم قد يكون متنبهاً
للاجتهاد ومتصفاً به مع عدم خبرته بمواقع الإجماع بالفعل فجعلت الخبرة
شرطاً في الاجتهاد بالفعل لا في الانصاف بالاجتهاد وقد جمعه بعضهم شرطاً
في كون المجتهد مجتهداً واعلم أنه ليس المراد حفظ تلك المسائل كما نبه عليه
الإمام الغزالي بل طريقه كما قاله الإمام أن لا يفتى إلا بشيء يوافق قول بعض
المجتهدين أو ينال على ظنه أن هذه مسألة متولدة في هذا العصر لم يكن لأهل
الإجماع فيها خوض ويكفيه أيضاً مراجعة الكتب المؤلفة فيه أو في خلاف
المذاهب ككتاب الاتفاق والاختلاف لابن خازن الأندلسي المالكي وكتاب
ابن القاسم الطبري وكتاب اختلاف الفقهاء للإمام أبي جعفر الطحاوي الحنفي
فتى وجد في المسئلة قولين فأكثر علم أنه لا إجماع فيها (وخلافهم وما يعتد
به من ذلك وما لا يعتد به ويعرف القياس) وشرائطه المتبعة فيه لأنه قاعدة
الاجتهاد والموصل إلى تفاصيل الأحكام التي لاحصر لها فمعرفة القياس شرط
في تحقق الاجتهاد كيف ولولا القياس ما اتسع نطاق الفتوة وانسأت أقدام

الرجال في الإقدام على استنباط الأحكام كيف وشرط المجتهد معرفة الكتاب
بمعانيه لغة وشرعية وأن معرفته شريعة بأن يعرف المعاني المؤثرة في الأحكام
وليست المعاني المؤثرة في الأحكام إلا العلة التي يدور عليها القياس (والاجتهاد)
وكيفية النظر ونصب الأدلة وشروطها التي تصير بها البراهين والأدلة منتجة
(والأصول التي يجوز تعليلها وما لا يجوز تعليلها والأوصاف التي يجوز أن يعمل
بها وما لا يجوز وكيفية انتزاع العلة وكيفية ترتيب الأدلة بعضها على بعض وتقديم
الأولى منها ووجوه الترجيح وتقديم جميع ذلك مفصلاً في فصول فأنظره) ويجب
أن يكون ثقة مأموناً لا يتساهل في أمر الدين) قال الإمام النووي يحرم التساهل
في الفتوى ومن عرف به حرم استفتاؤه وقال أيضاً وينبغي أن يكون المفتي كونه
ظاهر الورع مشهوراً بالديانة الظاهرة والصيانة الباهرة ثم قال شرط المفتي كونه
ثقة مأموناً منزهاً عن الفسق وخوارم المروءة فقيه النفس سليم الذهن رصين
الفكر صحيح النظر والاستنباط متيقظاً سواء فيه الحر والعبد والمرأة والأعمى
والأخرس إذا كتب أو فهمت إشارته اه من مقدمة شرح المذهب وفيها أيضاً نقل
الخطيب البغدادي إجماع المسلمين على أن الفاسق لا تصح فتواه لغيره وأنه يجب
عليه إذا وقعت له واقعة أن يعمل باجتهاد نفسه وأما المستور وهو الذي ظاهره
العدالة ولم تختبر عدالته باطناً ففيه وجهان أحدهما جوازه لأن العدالة الباطنة
يعتبر معرفتها على غير القضاة والثاني لا تجوز كالشهادة وقال الصيمري وتصح
فتوى أهل الأهواء والخوارج ومن لم يكفر ببدعته ولا بفسقه اه والثاني
من أقسام المجتهد المطلق المنتسب وهو المتصف بصفات المستقل إلا أنه لم
يتكر لنفسه قواعد وأصولاً لبناء الأحكام عليها كالمستقل بل سلك في
ذلك طريقة إمام من أئمة المذهب فهذا مطلق مثبت لا مستقل ولا مقيد
قال السيوطي بعد نقل ما ذكر هذا تحرير الفرق بينهما فين المستقل والمطلق
عموم وخصوص مطلق فكل مستقل مطلق وليس كل مطلق مستقل وهذا
الذي ذكر صرح به ثم النووي قائلاً في شرح المذهب المفتون قسمان قسم
مستقل وغيره إلى أن قال القسم الثاني المفتي الغير المستقل وهو المنتسب وله

أربعة أحوال أحدها أن لا يكون مقلد الإمام لا في المذهب ولا في دليله
لاتصافه بصفات المستقل وإنما ينسب إليه لسلكه طريقة في الاجتهاد وادعى
الأستاذ أبو اسحاق هذه الصفة لأصحابنا فحكى عن أصحاب مالك وأحمد
وداود وأكثر الحنفية أنهم صاروا إلى مذهب أئمتهم لا تقليدا لهم ثم قال
والصحيح الذي ذهب إليه المحققون منهم أن ما ذهب إليه أصحابنا وهو أنهم
صاروا إلى مذهب الشافعي لا تقليدا له بل لما وجدوا طريقه أسهل الطرق في
الاجتهاد لم يكن لهم بد من الاجتهاد وسلكوا طريقه فطلبوا معرفة الأحكام
بطريق الشافعي لا مقلدين له وهذه الرتبة أعنى رتبة المنتسب ادعاها السيوطي
لنفسه وجماعة ممن قبله فقال وإنما جاء الناط لأهل عصرنا من ظنهم ترادف
المطلق والمستقل وليس كذلك لما قد عرفته وإنما الذي ادعيناه هو الاجتهاد
المطلق والنسبي لا الاستقلالي بل نحن تابعون للإمام الشافعي رضي الله عنه
وسالكون طريقه في الاجتهاد وقال قبله لهج كثير من الناس اليوم بأن المجتهد
قد فقد من قديم وأنه لم يوجد من دهره إلا الاجتهاد المقيد وهذا غلط عظيم
لأنهم ما وقفوا على كلام العلماء ولا عرفوا الفرق بين المجتهد المطلق والمجتهد
المستقل ولا بين المجتهد المقيد والمجتهد المنتسب وبين كل من ذكر فرق ولهذا
ترى من وقع في عبارته أن المجتهد المستقل مفقود ينص في موضع آخر على
وجود المطلق والتحقيق في ذلك أن المجتهد المطلق أعم من المجتهد المستقل
وغير المجتهد المقيد فإن المستقل هو الذي استقل بقواعد لنفسه بنى عليها فقه
مذهبه خارجا عن قواعد المذاهب المقررة وهذا شيء قد فقد من أدهر ولو
أراد الإنسان اليوم لامتنع عليه ولم يجز له نص عليه غير واحد اه قال
ابن المنير أتباع الأئمة الذين حازوا شروط الاجتهاد مجتهدون ملتزمون أن
لا يحدثوا مذهباً أما كونهم مجتهدين فلا أن الأوصاف قائمة وأما كونهم
ملتزمين أن لا يحدثوا مذهباً فلا أن أحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه
أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين فتهذر الوجود لاستيعاب
المتقدمين سائر الأساليب اه وتمام الكلام في كتاب المسائل العشر المسمى
بغية المقاصد للشيخ محمد السنوسي

(فصل) ويجب عليه أن يفتي من استفتاه ويعلم من طلب منه للتعليم قال الامام الشاطبي المفتي في الأمانة قائم مقام النبي صلى الله عليه وسلم والدليل على ذلك أمور أحدها النقل الشرعي في الحديث أن العلماء ورثة الأنبياء وأن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وإنما ورثوا العلم إنما بعث صلى الله عليه وسلم نذيرا لقوله تعالى إنما أنت نذير وقال في العلماء فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم الآية وأشبه ذلك والثاني أنه نائب عنه في تبليغ الأحكام لقوله صلى الله عليه وسلم ألا ليلغ الشاهد منكم الغائب وقال بلغوا عني ولو آية وقال تسمعون ويسمع منكم ويسمع من يسمع منكم وإذا كان كذلك فهو معنى كونه قائما مقام النبي صلى الله عليه وسلم والثالث أن المفتي شارع من وجه لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها وإما مستنبط من المنقول فالأول يكون فيه مبلغا والثاني يكون فيه قائما مقامه في انشاء الأحكام وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع فإذا كان للمجتهد انشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع واجب اتباعه والسبل على وفق ما تأتوا هذه هي الخلقة على التحقيق بل القسم الذي هو فيه مبلغ لا بد فيه من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام وكلا الأمرين راجع إليه فيها فقد قام مقام الشارع أيضا في هذا المعنى اه فيجب عليه التبليغ والإفتاء حتى يكون خليفة حقيقته (فإن لم يكن في الإقليم الذي هو فيه غيره يتعين عليه التعايم والفتاوى وإن كان هناك غيره لم يتعين عليه بل كان ذلك من فروض الكفاية إذا قام به البعض سقط الفرض عن الباقي ويجب عليه أن يبين الجواب) قال الامام النووي يلزم المفتي أن يبين الجواب بيانا يزيل الإشكال ثم له الاختصار على الجواب شفاها فان لم يعرف لسان المستفتي كفاه ترجمة ثقة واحد لأنه خبر وله الجواب كتابة وإن كانت الكتابة على خطر وكان القاضي أبو حامد كثير الهرب من الفتوى في الرقاع قال الصيمري وليس من الأدب كون السؤال بخط المفتي فالما يملأه وتهذيبه فواقع وكان الشيخ أبو اسحاق الشيرازي يكتب السؤال على ورق له ثم

يكتب الجواب اه ومن الأدب أن يتأمل الرقعة متأملاً شافياً وآخرها أكد
فإن السؤال في آخرها وقد يتقيد الجميع بكلمة في آخرها وينفل عنها قال
الصيمري ينبغي أن يكون توقفه في المسئلة السهلة كالصعبة ليعتاده وكان محمد
ابن الحسن يفعل اه وإذا وجد كلمة مشبهة سأل المفتي عنها ونقطها وشكها
وكذا إن وجد خطأ فاحشاً أو خطأ يخل بالمعنى أصلحه وإن رأى بياضاً في
أثناء السطر أو آخره خط عليه أو شغله لأنه ربما قصد المفتي بالأيذاء فكتب
في البياض ما يفسدها كما بلى به القاضي أبو حامد المروزي ويحرم الافتاء بقول
أو وجه من غير نظر في الترجيح إجماعاً وينبغي أن يكون بصير ابمكر الناس
وخداهم حذراً بما يصورونه في مسئولاتهم لئلا يوقعونه في المكروه وينبغي
للمفتي أن يشاور من عنده ممن يثق بعله إلا أن يكون في ذلك إفشاء سره
أو تعريضه للأذى أو مفسدة لبعض الحاضرين فيخفيه إزالة لذلك ولا يلزم
جواب ما لا يحتمله السائل لقول علي رضي الله عنه كما في البخاري حدثوا
الناس بما يعرفون أتريدون أن يكذب الله ورسوله وفي مقدمة مسلم عن
أبي مسعود ما أنت بمحدث قوما حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم
ولا يلزم جواب ما لا نفع فيه لخبر احمد عن ابن عباس أنه قال عن الصحابة
ما كانوا يسألون إلا عما ينقصهم (فإن كان الذي نزل به النازلة حاضراً
أو عرف منه النازلة على جهتها جاز أن يجيب على حسب ما علم من حال
المسئلة وإن لم يكن) صاحب النازلة والواقعة (حاضراً واحتمات المسئلة
تفصيلاً فصل الجواب وبين وإن لم يعرف لسان المفتي قبل منه فيه ترجمة
عدل) قال الصيمري وإذا كان في المسئلة تفصيل لم يطلق الجواب فانه خطأ
ثم له أن يستفصل السائل إن حضر ويكتب السؤال في رقعة أخرى ثم يجيب
وهذا أولى وأسلم وله أن يقتصر على جواب أحد الأقسام إذا علم أنه الواقع
للسائل ثم يقول هذا إذا كان الأمر كذا وله أن يفصل الأقسام في جوابه
ويذكر حكم كل قسم لكن هذا كرهه أبو الحسن القابسي من أئمة المالكية
وغيره وقال هذا تعليم للناس الفجور وإذا لم يجد المفتي من يسأله فصل الأقسام
واجتهد في بيانها واستيعابها اه وليكتب الجواب بخط واضح وسط لادقية

ولا غليظ جاف ويتوسط في سطورها بين توسيعها وتضييقها وتكون عبارته واضحة صحيحة يفهمها العامة ولا يرونها الخاصة واستحب بعضهم ان لا تختلف أقلامه وخطه خوفا من التزوير ولئلا يشتبه خطه وإذا ختم الجواب بقوله والله وأعلم ونحوه فليكتب بعده كتبه فلان أو فلان بن فلان الفلاني فينتسب إلى ما يعرف به من قبيلة أو بلدة أو صناعة فان كان مشهورا بالاسم أو غيره فلا بأس بالاختصار عليه (وإن اجتهد في حادثة مرة فأجاب فيها ثم نزلت تلك الحادثة مرة أخرى فهل يجب عليه إعادته الاجتهاد) وتكرير النظر فيها أو يكتفى بالاجتهاد الأول (فيه وجهان لأصحابنا من أصحابنا من قال يفتى بالاجتهاد الأول) لأن الزامه به إيجاب بلا موجب (ومنهم من قال يحتاج إلى أن يجدد الاجتهاد) وبه جزم القاضي وابن عقيل وقال وإلا يكون مقلدا لنفسه لاحتمال تغير اجتهاده وفيه ما لا يخفى وقيل لأن الاجتهاد وكثيرا ما يتغير فيرجع صاحبه عنه إلى غيره كما رجع الشافعي عن القديم إلى الجديد وليس تغيره إلا بتكرير النظر فلاحتمياط ذلك أى تكرير النظر فان تغير أفتى بما أدى إليه اجتهاده ثانيا وإن لم يتغير استمر ظنه بالاجتهاد الأول وأفتى به واعلم أن المسئلة المذكورة مقيدة بما إذا لم يكن ذا كرا لاجتهاده الأول ولم يتجدد ما قد يوجب رجوعه فان كان ذكرا للدليل الأول ولم يتجدد ما قد يوجب الرجوع عما ظهر له بالاجتهاد الأول لم يلزمه التجديد وإن تجدد ما قد يوجب الرجوع عنه لزمه التجديد سواء كان ذكرا للدليل أولا قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال إذا تكررت الواقعة وتجدد للجهتد ما يقتضى الرجوع عما ظنه فيها أولا ولم يكن ذا كرا للدليل الأول وجب عليه تجديد النظر قطعاً وكذا يجب تجديده ان لم يتجدد ما يقتضى الرجوع ولم يكن ذا كرا للدليل إذ لو كان آخذا بالاول من غير نظر حيث لم يذكر الدليل كان آخذا بشيء بغير دليل يدل عليه والدليل الاول لعدم تذكره لا ثقة به ببقاء الظن منه بخلاف ما إذا كان ذا كرا للدليل فلا يجب تجديد النظر في واحد

من الصورتين إذ لا حاجة إليه اهـ

(فصل) وأما المستفتى فلا يجوز أن يستفتى من شاء على الإطلاق لأنه ربما استفتى من لا يعرف الفقه بل يجب عليه أن يتعرف حال الفقيه في الفقه والأمانة ولا يجوز له أن يستفتى من تزيا بزى أهل العلم ويدعيه ويعتزى إليه بل لا بد أن يعرف حال المفتى في الفقه والأمانة فيتمسك في كونه أهلاً للفتوى بعلمه بذلك بتواتر ونحوه من الاستفاضة والشهرة وبرؤيته متصدياً لها مع ازدحام أعيان الناس عليه وذلك على ملا من أهل العلم وبقاء أهل الحق عليه مع اشتهاؤه بملازمته العلماء والمصابرة على الحفظ والتكرار والسؤال زماناً طويلاً يعرف به أهليته للفتوى أو يظن (ويكفي في معرفة ذلك خبر الواحد فاذا عرف أنه فقيه نظر فإن كان وجده قلده وإن كان هناك غيره فهل يجب عليه الاجتهاد فيه وجهان من أصحابنا من قال يقلد من شاء منهم) لأن الجميع أهل وقد أسقطنا الاجتهاد عن العامي ولا جماع الصحابة على عدم انكار العمل بقول المفضول مع وجود الأفضل قال الإمام النووي وهذا الوجه هو الصحيح عند أصحابنا العراقيين (وقال أبو العباس) بن شريح (والقفال بلزوم الاجتهاد وفي أعيان المفتين فيقلد أعلمهم وأورعهم فلا يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل لأن أقوال المجتهدين في حق المقلد كالادلة في حق المجتهد فكما يجب على المجتهد الأخذ بالراجح من الأدلة يجب على المقلد الأخذ بالراجح من الأقوال والراجح منها غالباً قول الفاضل ويعرفه العامي بالانسامع وغيره وأجيب بأن هذا استدلال بالقياس في مقابلة الاجماع المتقدم فلا يقبل لأن الاجماع مقدم على القياس عند التعارض وأيضاً هناك فرق بين المجتهد والمقلد فان الترجيح سهل على المجتهد لا حرج فيه لكمال علمه وقوة ذهنه بخلاف العامي فانه وإن أمكن له في بعضها فانه لا يتيسر في البعض الآخر فيقع في الحرج على أن المجتهد إنما أوجبنا عليه العمل بالراجح لأنه يجب عليه أن يعمل بظنه والظن لا يحصل عند التعارض إلا بالترجيح بخلاف المقلد فانه لا عبرة بظنه وإنما العمل بقول من يحتمل

وصوله إلى الحكم الواقعي وفي ذلك فتوى الأفاضل والمفضول سواء
والترجيح بين القائلين شيء وبين القولين شيء آخر والثاني يتوقف على
الرجوع إلى الأدلة وذلك خارج عن طوق العامى المحض وإن جاز فى
العالم المتبحر غير المجتهد لكن لا قائل بالفضل (والأول أصح لأن الذى
يجب عليه أن يرجع إلى قول عالم ثقة وقد فعل ذلك فيجب أن يكفيه)
وهذا قول الأكثر ورجحه ابن الحاجب واختاره فى مسلم الثبوت واستدلوا
بعموم قوله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون وبأننا نقطع فى
عصر الصحابة بإفتاء كل صحابى مفضول فكان هذا اجماعاً منهم على الجواز
عن ذلك بالتواتر والتجربة والتكرار ومن ثمة قال الإمام لولا اجماع
الصحابة لكان مذهب الخصم أولى فان الإصابة فى الأفضل أرجح وقال
الشيخ بخيت رحمه الله المفتى الذى يقلده العوام فى أقواله ويستفتونه عن
حكم الله تعالى الحوادث على ما يؤخذ من كلام بعض الأئمة لا يخلو حاله
إما أن يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد المطلق أو الاجتهاد فى المذهب وإما
أن لا يبلغ شيئاً من ذلك بل هو مقلد تلقى مذهب إمام أو أكثر من الأئمة
المجتهدين فان كان قد بلغ رتبة الاجتهاد المطلق أو فى المذهب فلا يخلو
إما أن يكون المستفتى يريد حكم الله على حسب ما يراه هذا المفتى فى
الحادثة أو حكم الله مطلقاً فالمفتى حينئذ يفتيه بما يراه حكم الله حسبما يؤدى
إليه اجتهاده بعد بذل الوسع وسبر الأدلة وعدم مخالفة نص من كتاب أو
سنة وعدم خرق اجماع مشهور أو متواتر عن من قبله من المجتهدين وإن
كان المستفتى يريد حكم الله فى الحادثة على مذهب إمام معين كأبى حنيفة
أو مذهب مالك رضى الله تعالى عنهما فالمفتى حينئذ يفتيه بالقول المشهور
فى ذلك المذهب بعد أن يصح عند المفتى ذلك القول عند صاحبه المنقول
عنه ونسبته إليه وإن كان المفتى مقلداً تلقى مذهب إمام واحد أو
أكثر من إمام فان كان المستفتى يريد حكم الله تعالى فى الحادثة على أى
مذهب وكان المفتى قد تلقى أكثر من مذهب فالمفتى يفتيه بأى مذهب تلقاه

بطريق صحيح من مذهب المجتهدين بعد أن يصح عنده نسبة ذلك لذلك المجتهد ويعلم اجتهد ذلك المجتهد وعدالته كالأئمة الستة المشهورين وقد بينهم البدر العيني في شرح العمدة على البخارى وبين أنه يجوز تقليد أى واحد منهم ومتى أفناه في الحادثة على مذهب فلا يفتى إلا بالقول المشهور عن إمام ذلك المذهب ولا يفتى بضعيفه وإن كان المستفتى يريد حكم الله في الحادثة على مذهب إمام معين فالفتى يفتيه بمشهور ذلك المذهب أيضاً ولا يفتى بضعيفه لأن المفتى متى كان مقلداً كان ناقلًا للمستفتى مبلأً له مذهب المجتهد الذى يفتى بمذهبه في الحادثة ولا يجوز للفتى أن ينسب لذلك المجتهد الذى ينقل مذهبه للمستفتى إلا بعد أن يصح نقله عنه ونسبته إليه بالطريق الصحيح على ما فصله عدول علماء ذلك المذهب الذين تلقوه عن صاحبه بالطريق الصحيح الذى صح نقله عن المجتهد وهو مشهور مذهب وأما بضعيفه فلم يثبت نسبته إليه بطريق صحيح فلا يجوز نسبته إليه فلا تجوز الفتوى به نقلاً عنه نعم إذا كان المفتى مجتهداً مطلقاً ، أو في المذهب وبذل وسعه حتى أداه اجتهاده إلى اعتقاد صحة ذلك القول الضعيف في مذهب غيره وأنه حكم الله تعالى على مقتضى الدليل عنده وجب عليه العمل به وأفتى به من يريد حكم الله عنده أو حكم الله مطلقاً لا من يريد الحكم على مذهب من لم يصح عنه ذلك القول ونسبته ولكن نسب إليه بطريق ضعيف والواجب على العوام الذين لا يستطيعون أخذ الحكم وفهمه من الدليل أن يقلدوا مجتهداً في الأحكام إما بالأخذ عنه مباشرة إن كان موجوداً في عصرهم وإما بنقل الثقات عنه إن لم يكن موجوداً في زمنهم وذلك لأن العوام لعجزهم عن مأخذ الحكم مكلفون بما في وسعهم وهو التقليد فلا مذهب لهم أصلاً بل مذهب العامى مذهب من يفتيه ودعوى غير المجتهد في المذهب أنه حنفى أو مالكي أو شافعى أو غير ذلك دعوى لا حقيقة لها في الواقع ونفس الأمر بل لا معنى لكون العامى حنفياً أو مالكياً أو شافعياً إلا أنه التزم أن تكون عباداته ومعاملاته موافقة لمذهب ذلك الإمام تقليداً ولا رأى له ولا مذهب قال ومما فصلناه

تعلم أن المدار في الفتوى على كون المفتي به حكم الله اجتهدا من المفتي أو نقلا عن مجتهد بلا فرق بين كون ذلك الحكم عزيمة أو رخصة فإن الله تعالى كما يحب أن تؤتى عزائمه يجب أن تؤتى رخصه وكان صلى الله عليه وسلم يجب من التكليف ما كان أيسر على أمته يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ما جعل عليكم في الدين من حرج ودين الله يسر لا عسر فيه فيجوز للمفتي أن يفتي بالعزيمة والرخصة وللكلف أن يعمل بكل منهما بل حقق بعض المحققين من الأصوليين أنه يجوز تتبع الرخص في المذاهب متى كان القصد التخفيف على نفسه ولم يكن القصد متابعة شهوراته وهواه من الأجوبة المصرية .

﴿ فصل فإن استفتى رجائين نظر فإن اتفقا في الجواب عمل بما قالاه وإن اختلفا فافتاه أحدهما بالخطر والآخر بالإباحة فاختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه) قال الامام النووي في المقدمة إذا اختلف فتوى مفتين ففيه خمسة أوجه للأصحاب (منهم من قال يأخذ بما شاء منهما) قال النووي وهذا هو الأصح عند الشيخ أبي اسحاق الشيرازي وعند الخطيب البغدادي ونقله في أول المجموع عن أكثر أصحابنا واختاره صاحب الشامل فيما إذا تساوى المفتيان في نفسه (ومنهم من قال لا يجتهد فيمن يأخذ بقوله منهما) فيأخذ بفتوى الأعلو والأورع واختاره السمعاني الكبير ونص الشافعي على مثله في القبلة (ومنهم من قال يأخذ بأخذ بأغلظ الجوابين لأن الحق ثقل) زاد النووي القول بالأخذ بالأخف والقول بأنه يسأل مفتيا آخر فيأخذ بفتوى من وافقه (والصحيح هو الأول لأننا قد بينا أنه لا يلزمه الاجتهاد والحق أيضا لا يختص بأغلظ الجوابين بل قد يكون الحق في الأخف كيف وقد قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال رسول الله صلى الله عليه بعثت بالحنيفية السهلة ولم أبعث بالرهمانية المبتدعة) حيث بعثت بالحنيفية السمحة رواه الخطيب عن جابر بزيادة ومن خالف سني فليس مني وبلغني إني بعثت بالحنيفية السمحة رواه الديلمي عن عائشة رضي الله عنها في حديث الحبة وأعجبهم ونظر عائشة اليهم بلفظ لتعلم يهود أن في ديننا فسحة وأني

بعث بالحنيفية السمحة ورواه أحمد بسند حسن عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ ليعلم يهود أني أرسلت بالحنيفية السمحة وفي الباب عن أبي وجابر وابن عمر وأبي هريرة وغيرهم وترجم البخاري في صحيحه بلفظ أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة

القول في الاجتهاد

(باب) القول في أقوال المجتهدين وأن الحق في واحد وكل مجتهد مصيب (الاجتهاد) في اللغة مأخوذ من الجهد بالفتح المشقة وبه وبالضم الطاقة فيختص بما فيه مشقة ليخرج عنه مالا مشقة فيه فيقال اجتهد في حمل الصخرة ولا يقال اجتهد في حمل النواة واصطلاحا بالمعنى الأعم استفراغ الوسع في تحصيل شيء من الأحكام على وجه يحس من نفسه العجز عن المزيد فيه فيشمل العلوم الفقهية واللغوية والعقلية وغيرها وبالمعنى الأخص ما ذكره المصنف بقوله (استفراغ) الفقيه (الوسع) وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي (أى في تحصيل ظن بحكم شرعى وفسر الجلال المحلى استفراغ الوسع بأن يبذل تمام طاقته في النظر في الأدلة، فخرج استفراغ غير الفقيه لتحصيل قطع بحكم عقلى والظن المحصل هو الفقه المعرف في أوائل الكتاب بالعلم بالأحكام فعلى هذا يكون المجتهد هو المستفزع الوسع في التحصيل بحيث يحس بالعجز عن المزيد فيلزم أن تكون الظنون حاصلة له ومتى حصلت له كان فقيها حقيقة فهذا الظن هو الفقه الحقيقى لكن عرفوه فيما سبق بالمعنى المجازى وهو التهيؤ لظن جميع الأحكام ولو عرفناه بالمعنى الحقيقى وقلنا هو الظن بجميع الأحكام لزم أن لا يوجد فقيه مجتهد فتلخص من هذا أن الفقه له معنيان معنى حقيقى وهو ظن جميع الأحكام بالفعل وهذا لا يتحقق لأحد ممن وقع الإجماع على أنهم مجتهدون كأبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد ومعنى آخر مجازى وهو ملكة التحصيل وهو الذى يقال له التهيؤ وتقدم تعريفه بالمعنى المجازى لعدم اشتراط حصول الظن معنا وممن صرح بأن إطلاق العلم على الملكة مجاز السيد فى حاشية المطول والسعد أيضا وزاد أنه يمكن (م ٥١ - نزهة المشتاق)

أن يكون حقيقة اصطلاحية وإليه يشير في حاشية العنود والمتقدمون ما كانوا يعرفون إلا العلوم بمعنى الملكات أى ملكات التحصيل وأشار الجلال بقوله والفقيه في التعريف بمعنى المتبني للفقه الخ إلى دفع هذا الاعتراض وأشار بقوله مجازاً شائعاً إلى دفع ما يقال إطلاق الفقيه على المتبني مجاز فلا يصح أخذه في التعريف فانه متى كان المجاز شائعاً جاز أخذه في التعريف فينحل التعريف حينئذ إلى استقرار المتبني للظن بالأحكام وسعه لتحصيل ذلك الظن بحيث تحس نفسه بالعجز عن المزيد وقدمنا أن الفقيه والمجتهد كل منهما يصدق على ما يصدق عليه الآخر فلا تغفل ثم الاجتهاد المعروف بما ذكر هو الاجتهاد في الفروع لأنه المراد عند الإطلاق فلا يقال انه دخل في الأحكام الفرعية والأصولية (والأحكام الشرعية ضربان عقلي وشرعي فأما العقلي وهو ما لا يتوقف على سمع) كحدوث العالم وإثبات الصانع وإثبات النبوة وغير ذلك من أصول الديانات والحق في هذه المسائل واحد) الحق أن المصيب من المجتهدين الباذلين جهدهم في العقلية واحد لأن الدليل العقلي القطعي المركب من المقدمات الضرورية أو من المقدمات النظرية المنتهية إلى الضرورة يفيد قطعاً جازماً بالنتيجة مطابقاً للواقع لا يحتمل النقيض فلو كان كل مجتهد في العقلية مصيباً ومستند كل واحد بالدليل العقلي المذكور وكانت نتيجة كل من الديالين نقيض نتيجة الآخر لزم اجتماع النقيضين في الواقع ونفس الأمر فيكون كل من قدم العالم وحدوثه مطابقاً للواقع واجب الحصول فيه مع استحالة وقوع نقيضه فيلزم أن يكون كل من القدم والحدوث واجب الوقوع مستحيل الوقوع فيه وهذا باطل يدهاه العقل وقال ابن الهمام في تحريره العقلية ما لا تتوقف على سمع كحدوث العالم ووجود موجدته تعالى بصفاته وبعثة الرسل والمصيب من المجتهدين واحد اتفاقاً وهو الذي طابق اجتهاده الواقع فأصاب الحق لعدم إمكان وقوع النقيضين في نفس الأمر والمخطيء منهم إن أخطأ فيها بنى ملة الإسلام كلا أو بعضاً فكافر آثم مطلقاً اجتهد وعجز عن معرفة الحق أو لم يجتهد عند المعتزلة بعد البلوغ

وقبله أيضاً بعد تأمله للنظر وبشرط البلوغ عند من أسلفنا من الحنفية كفخر الإسلام إذا أدرك مدة التأمل وقدرها مفوض إلى الله تعالى إن لم يبلغه سمع ومطلقاً أدرك مدة التأمل أولاً إن بلغه السمع وبشرط بلوغ السمع إياه عند الأشعرية وبخارى الحنفية وهو المختار لأن حقيقة ملة الإسلام أي من النهار لا مجال لنفيها بالاجتهاد ولا بغيره والاجتهاد إنما يكون فيما فيه خفاء وغموض والمعادلة مكابرة فيها وإن كان ما أخطأ فيه غير ملة الإسلام من المسائل الدينية كالقول بخلق القرآن وبعدم إرادة الله تعالى للشر فبتدع آثم لا كافرا هـ (وما عداه باطل وحكى عن أبي عبد الله بن الحسن العنبري أن كل مجتهد في الأصول مصيب) كما في الفروع (ومن الناس من حمل هذا القول منه على أنه إنما أراد أصول الديانات التي يختلف فيها أهل القبلة ويرجع المخالفون فيها إلى آيات وآثار حتملة للتأويل كالرواية وخلق الأفعال والتجسم وما أشبه ذلك دون ما يرجع إلى الاختلاف بين المسلمين وغيرهم من أهل الأديان) فإنه في هذا الموضع يقطع على أن الحق إنما هو ما يقوله الإسلام قال ابن السمعاني فينبغي أن يكون التأويل لمذهب العنبري على هذا الوجه لأننا لا نظن أحداً من الأمة إلا وهو يقطع بتضليل اليهود والنصارى والمجوس وفي سلم الوصول أن الجاحظ لم يخالف في كون المصيب واحداً وإنما قال المخطئ غير آثم وخلاف العنبري بقوله إن كل مجتهد مصيب ولو في العقليات غير معقول ولذلك أولوه أيضاً بأن مراده ما أراد الجاحظ من أن كل مجتهد مصيب بمعنى أنه غير آثم أي فيها لا يقولان إنه مصيب على معنى أنه أصاب الحق بل على معنى أنه إن فقد الحق وأخطأ لم يأثم هـ (والدليل على فساد قوله هو أن هذه الأقوال المخالفة للحق من التجسيم ونفي الصفات لا يجوز ورود الشرع بها فلا يجوز أن يكون المخالف فيها مصيباً كالقول بالتثليث وتكذيب الرسل)

(فصل) وأما الشرعية فضربان ضرب يسوغ فيه الاجتهاد وضرب لا يسوغ فيه الاجتهاد فأما ما لا يسوغ فيه الاجتهاد فعلى ضربين أحدهما

ما علم من دين الرسول صلى الله عليه وسلم ضرورة) المراد أن يكون
إيجاب الشارع له معلوماً تواتراً أو ضرورة بأن تشترك في معرفته الخواص
والعوام من غير قبول للنشكك وليس معناه استقلال العقل بالإدراك
دون الدليل لأن أحكام الشرع لا يعرف شيء منها إلى بالدليل السمعي
(كالصلوات المفروضة والزكوات الواجبة وتحريم الزنا واللواط وشرب
الخمر وغير ذلك) فمن خالف في شيء من ذلك بعد العلم به فهو كافر لأن ذلك
معلوم من دين الله تعالى فمن خالف فيه فقد كذب الله تعالى ورسوله في
خبرهما فحكم بكفره (والثاني ما لم يعلم من دين الرسول صلى الله عليه وسلم
ضرورة كالأحكام التي تثبت باجماع الصحابة وفقهاء الأمصار ولكنهم لم
تعلم من دين الرسول صلى الله عليه وسلم ضرورة فالحق في ذلك واحد وهو
ما أجمع عليه الناس فمن خالف في شيء من ذلك بعد العلم فهو فاسق) قال
النووي في الروضة ليس تكفير جاحد المجمع عليه على إطلاقه بل من جحد
بمجموعاً عليه نص وهو من الأمور الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص
والعوام كالصلاة وتحريم الخمر ونحوهما فهو كافر ومن جحد بمجموعاً عليه لا يعرفه
إلا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب ونحوه فليس
بكافر قال ومن جحد بمجموعاً عليه ظاهر الانصاف في الحكم بتكفيره خلاف
أه وقال ابن دقيق العيد في شرح العمدة أو كتاب القصاص أطلق بعضهم أن
مخالف الاجماع يكفر والحق أن المسائل الاجماعية تارة يصحبها التواتر
عن صاحب الشرع كوجوب الخمس وقد لا يصحبها فالأول يكفر جاحده
لمخالفته التواتر لا لمخالفة الاجماع قال وقد وقع في هذا المكان من يدعى
الحذق في المعقولات ويميل إلى الفلسفة فظن أن المخالفة في حدوث العالم
من قبيل مخالفة الاجماع وأخذ من قول من قال إنه لا يكفر بخالف أنه
لا يكفر المخالف في هذه وهذا كلام ساقط قطعاً لأن حدوث العالم بما اجتمع
فيه الاجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشرع فيكفر المخالف لسبب مخالفة
النقل المتواتر لا بسبب مخالفة الاجماع كذا في المسامرة شرح المسامرة

للكمال ابن أبي شريف (وأما ما يسوغ فيه الاجتهاد وهو المسائل التي تختلف فيها فقهاء الأمصار على قولين وأكثر فقد اختلف أصحابنا فيه فمنهم من قال الحق من ذلك كله في واحد وما عداه باطل) وخطأ نقل هذا عن الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وذكر السبكي أن هذا هو الصحيح عنهم بل نقله الكرخي عن أصحابنا جميعاً ولم يذكر القرافي عن مالك غيره وذكر السبكي أنه الذي حرره أصحاب الشافعي عنه وقال ابن السمعاني ومن قال غيره فقد أخطأ عليه اه واستدلوا بأن الله تعالى شرع الشرائع لتحصيل المصلحة الخالصة والراجحة أو درء المفساد الخالصة أو الراجحة ويستحيل وجودها في النقيضين فيتحد الحكم وبأن الصحابة أطلقوا الخطأ في الاجتهاد كثيراً وشاع وتكرر من غير تكبر فكان اجماعاً فقد روى عن علي وزيد وغيرهما أنهم خطئوا ابن عباس في ترك العول وخطأهم وقال من باهلني باهلتة إن الله لم يجعل في مال واحد نصفاً ونصفاً وثلاثاً وقال أبو بكر في الكلاله أقول فيها برأي فان يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان أراه ما خلا الولد والوالد وعن ابن مسعود مثل قول أبي بكر الماضي فني سنن أبي داود عنه فان يك صواباً فمن الله وإن يك خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان منه واخرج البيهقي عن الحسن البصري أن عمر أرسل إلى امرأة من نساء الاجناد يشاها الرجال بالليل يدعوها وكانت ترقى في درج ففزعت فألقت حملها فاستشار عمر الصحابة فيها فقال عبد الرحمن بن عوف إنك مؤدب ولا شيء عليك فقال علي إن اجتهد فقد أخطأ وإن لم يجتهد فقد غشك عليك الدية فقال عمر لعل عزمت عليك لتقسمنها على قومك قيل أراد قوم عمر وأضافهم إلى علي إكراماً له ثم هذا مذهب الشافعي خلافاً لأصحابنا الحنفية ولا حجة له في هذا على أصوله لأنه منقطع فان الحسن ولد لستين بقيتا من خلافة عمر ثم الإجهاض إلقاء الولد قبل تمامه والمعروف تخصيصه بالإبل قاله ابن سيده وغيره إلا أن الإثم موضوع عن المخيط فيه) عن عمرو بن العاص رضي الله عنه أنه

سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا حكم الحاكم واجتهد وأصاب فله أجران وإن حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر رواه البخاري ومسلم وأبو داود وابن ماجه والامام أحمد بن حنبل قال أبو عمر بن عبد البر اختلف الفقهاء في تأويل هذا الحديث فقال قوم لا يؤجر من أخطأ لأن الخطأ لا يؤجر عليه وحسبه أن يرفع عنه المأثم وردوا هذا الحديث بحديث بريرة المذكور في الباب وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال القضاة ثلاثة قاضيان في النار وقاض في الجنة قاض قضى بغير الحق وهو يعلم فذلك في النار وقاض قضى وهو لا يعلم فاهلك حقوق الناس فذلك في النار وقاض قضى بالحق وهو يعلم فذلك في الجنة اهـ رواه أبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجه والحاكم وصححه وبقوله تجاوز الله لأمتي عن خطئها ونسيانها ويقول الله ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ونحو هذا وقال آخرون يؤجر في الخطأ أجرا واحدا على ظاهر حديث عمرو بن العاص لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرق بين أجر الخطي والمصيب فدل عن أن الخطي يؤجر وهذا نص ليس لأحد أن يرده وقال الشافعي ومن قال بقوله يؤجر ولكنه لا يؤجر على الخطأ لأن الخطأ لم يؤمر به أحد وإنما يؤجر لإرادته الحق الذي أخطأه قال المزني فقد أثبت الشافعي في قوله إن المجتهد الخطي أحدث في الدين ما لم يؤمر به ولم يكلفه وإنما أجز في نيته لا في خطئه اهـ (وذكر هذا القائل أن هذا هو مذهب الشافعي لا قول له غيره) قال الفهرى إن التصويب للكل والتخطئة للبعض منقولان عن الأئمة الأربعة

(ومن أصحابنا من قال فيه قولان أحدهما ما قلنا والثاني أن كل مجتهد مصيب وهو ظاهر قول مالك رحمه الله وأبي حنيفة رحمه الله وهو مذهب المعتزلة وأبي الحسن الأشعري) وأبي يوسف ومحمد بن الحسن وابن سريج ونقل عن جمهور المتكلمين من الأشاعرة واللبصوبة وجوه من الاستدلالات منها ما رواه البيهقي أنه صلى الله عليه وسلم قال مهما أوتيت من كتاب الله فاعمل به فلا عذر لأحد في تركه فان لم يكن في كتاب الله فسنة ماضية منى فان لم تكن سنة

منى فاما قال أصحابى إن أصحابى بمنزلة النجوم فى السماء فأىما أخذتم به اهتديتم
واختلاف أصحابى لكم رحمة فففيه إخبار باختلاف المذاهب بعده فى الفروع من
منذ زمان أصحابه الذى هو زمان الهدى والارشاد والمشهود له من مشرفهم
بأنه خير القرون على الإطلاق ويلزم من اختلافهم اختلاف من بعدهم لأن
كل صحابى مشهور بالفقه والرواية أخذ بقوله ومذهبه جماعة ومع ذلك رضى
به صلى الله عليه وسلم وأقرهم عليه ومذبحهم حتى جعل نفس ذلك الاختلاف
رحمة للأمة وخيرهم فى الأئمة بقول من شاءوا من أصحابه اللازم له الأخذ
بقول من أرادوا من المجتهدين على منوالهم والسالكين لمسالكهم فى أقوالهم
وأفعالهم ومنها أن النبى صلى الله عليه وسلم أقر اختلاف أصحابه فى وقائع
جرت لهم فى زمنه ولم يعترض أحدا فيما قاله ورآه مخالفا لما قاله نظيره ورآه
كما يشهد بذلك وقائع كثيرة من ذلك قصة اختلافهم فى أسارى بدر فأبو بكر
ومن تبعه أشاره بأخذ الفداء منهم وعمر ومن تبعه أشاروا بقتلهم فحكم صلى
الله عليه وسلم بالأول ونزل القرآن بتفضيل الرأى الثانى مع تقرير الأول
ففيه دليل واضح على تصويب الرأىين وأن كلا من المجتهدين مصيب ولو
كان الرأى الأول خطأ لما حكم به صلى الله عليه وسلم وقد أخبرنا تعالى
بأنه عين حكمه بقوله لولا كتاب من الله سبق وطيب الفداء بقوله يقول
تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا وانما وقع العتب على اختيار غير الأفضل
ومن ثمة كان أكثر ما يقع الترجيح فى المذاهب بالنظر إلى الأفضل من حيث
قوة الأدلة والقرب من الاحتياط والورع وذلك فى مسائل معدودة لا من
حيث مجموع المذهب وأما بالنظر إلى التصويب فكله صواب وحق لا شبهة
فيه ومن هذا كانت طريقة الصوفية أعدل الطرق وأفضلها وهى الأخذ
بالاستدلال الاحوط فى كل مسألة بحيث يخرجون من جميع الأقاويل
ويأتون بعبارة تجمع على صحتها ومن ذلك قصة اختلافهم فى قوله صلى الله
عليه وسلم حين أراد غزوة بنى قريظة لا يصلين أحد الظهر إلا فى بنى قريظة
فأنهم لما خرجوا من المدينة اليهم وقد ضاق وقت الظهر اختلفوا فصلى جماعة

منهم الظهر خشية خروج وقتها واحتجوا بأنه صلى الله عليه وسلم إنما قال ذلك تحريضا على الاستعجال ولم يرد إخراج الصلاة عن وقتها فاستنبطوا من النص معنى يبنوا به أن الحصر في قوله إلا في بني قريظة اضافي للاحقيق وامتنع آخرون عن صلاة الظهر إلى أن وصلوا إلى بني قريظة بعد دخول وقت العصر واحتجوا بأنه صلى الله عليه وسلم أطلق الحصر ولم يبينه فكان المراد به حقيقته ثم بلغته اختلافهم وفعلهم فلم ينكر على أحد من الفريقين وأقر كلا منهم على ما فهمه إشارة إلى أن الكل مجتهدون مأجورون على هدى من الله فلا لوم على أحد منهم ولا ينسب إليه خلل ولا تقصير وأخرج ابن سعد والبيهقي عن أبي بكر رضى الله عنه أنه قال كان اختلاف أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم رحمة للناس وأخرج ابن سعد عن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه أنه قال ما يسرنى باختلاف أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم حمر النعم رواه البيهقي بلفظ ما يسرنى أن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا لأنه لم يكن رخصة ولما أراد هارون الرشيد أن يعلق موطأ مالك في الكعبة ويحمل الناس على ما فيه قال له مالك لا تفعل يا أمير المؤمنين فإن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلفوا في الفروع وتفرقوا في البلدان وأن اختلاف العلماء رحمة من الله تعالى على هذه الأمة كل يتبع ما صح عنده وكل مصيب وكل على هدى فقال له هارون وفقك الله يا أبا عبد الله ووقع له مثل ذلك المنصور أيضا وبما تقرر ظهر اتجاه القول بأن كل مجتهد مصيب وأن حكم الله في كل واقعة تابع لظن المجتهد وهو أحد القولين للأئمة الأربعة ونسب ترجيحه لأكثر الشافعية والحنفية والباقلاني ولا ينافية الخبر الصحيح المصرح بأن المصيب أجري وللخطيء أجرا لأنه محمول كما قال الحافظ الجلال السيوطي أن الخطيء من المجتهدين إنما أخطأ في عدم إدراكه الأفضل والأولى كما عتب على الصحابة في اختيار القداء لأنه غير الأفضل مع أنه حكم ضوab وقال الامام المازري القول بأن الحق في طرفين هو ما عليه أكثر أهل التحقيق من العلماء والمتكلمين وهو مروي عن الأئمة الأربعة واحتجوا

بأنه صلى الله عليه وسلم جعل له أجرا ولو لم يصب لم يؤجر وأجابوا عن إطلاق الخطأ في الخبر بأنه محمول على من ذهل عن النص واجتهد فيما لا يسوغ الاجتهاد فيه من القطعيات بما خالف الاجماع فان مثل هذا اذا اتفق الخطأ فيه هو الذي يصح الخطأ فيه وأما من اجتهد في مسألة ليس فيها نص قاطع ولا اجماع فلا يطلق عليه الخطأ وأطال المازري في تقرير ذلك وفي الشفاء للقاضي عياض رحمه الله القول بتصويب المجتهدين هو الحق والصواب عندنا هو قد قال صاحب جمع الجوامع والمتكلمون عليه ونعتقد أن أبا حنيفة ومالك والشافعي وأحمد والسفياني والأوزاعي وابن جرير وسائر أئمة المسلمين على هدى من هدى الله تعالى ولا التفاف إلى من تكلم فيهم بما هم بريئون منه فقد أتوا من العلوم الدينية والمواهب الإلهية والاستنباطات الدقيقة والمعارف الغزيرة والدين والورع والعبادة والزهد والجلالة بالمحل الذي لا يسامى كذا في الخيرات الحسان اهـ (وحكى القاضي أبو بكر الأشعرى عن أبي علي بن أبي هريرة من أصحابنا أنه كان يقول إن الحق من هذه الأقاويل في واحد مقطوع عند الله تعالى وأن مخطئه مأثوم والحكم بخلافه منقوض وهو قول الأحم بن عليه وبشر المريسي) وذلك لأن التقصير من جهته ومن قصر استحق العذاب ولا يعبأ بخلافهما بعد انعقاد الإجماع (واختلف القائلون من أصحابنا أن الحق في واحد في أنه هل الكل مصيب في الاجتهاد أو لا) لأنه بذل وسعه واللازم من الاجتهاد ليس إلا بذل الوسع لأنه المقدور (فقال بعضهم إن المخطيء في الحكم مخطيء في الاجتهاد وقال بعضهم إن الكل مصيب في الاجتهاد) لأنه بذل وسعه واللازم من الاجتهاد ليس إلا بذل الوسع لأنه المقدور (وإن جاز أن يخطيء في الحكم) لأنه لم يصادف ذلك الشيء الذي هو الحكم المعين عند الله تعالى فهو مصيب ابتداء لأنه بذل وسعه على الوجه المعتبر وهو إنما يبرأ ببذل وسعه ثم تارة يؤديه إلى المطلوب فيكون مصيبا ابتداء وانتهاء وتارة لا يؤديه فيكون مصيبا ابتداء مخطيء انتهاء (حكى ذلك عن أبي العباس واختلف القائلون بأن كل مجتهد مصيب فقال بعض أصحاب

أبي حنيفة رحمه الله) أراد به الإمام أبا يوسف ومحمدا وقد ذكر ابن سريج
من الشافعية معهم في هذا القول (إن عند الله أشبه مطلوب ربما أصابه المجتهد
وربما أخطأه) اعلم أن العلماء اختلفوا في الواقعة التي لانص فيها على قوانين
أحدهما القول بأن حكم الله تعالى تابع لظن المجتهد وأصحاب هذا القول
يقولون إن كل مجتهد مصيب ومعنى كونه تابعا لظن المجتهد أن تعيين الحكم
تابع لظن المجتهد بمعنى أن الله خطابا لكن إنما يتعين وجوبا أو حرمة أو غيرهما
بحسب ظن المجتهد فالتابع لظنه هو الخطاب المتعلق لا نفس الخطاب وهذا
عند من يحمل الخطاب قديما ويجعل الحكم هو الخطاب المتعلق وأما من جعل
الخطاب حادثا وهو الخطاب اللفظي المتعلق الخ وجعل الحكم هو الحكم
الفقهي فقبل الاجتهاد لا حكم أصلا وهؤلاء بعد أن اتفقوا على أن كل
مجتهد مصيب اختلفوا فبعضهم قال لا بد أن يوجد في الواقعة لو فرض وحكم
الله فيها لم يحكم إلا بهذا الحكم أي وذلك الحكم تابع لظن المجتهد وقال
بعضهم لا يشترط أن يوجد في الواقعة حكم لو حكم الله لم يحكم إلا به
بل حكم الله تابع لظن المجتهد بدون هذا الشرط والقول الثاني أن له تعالى
في كل واقعة حكما معينا وهؤلاء مع اتفاقهم على أن الله تعالى في كل واقعة
حكما معينا اختلفوا على ثلاثة أقوال أحدها أنه تعالى لم ينصب على هذا الحكم
المعين دليلا ولا أمارة بل هو كدفين يعثر عليه الطالب بطريق الصدفة والاتفاق
والقول الثاني أنه تعالى نصب عليه اماراة وهذا الفريق اختلفوا فقال بعضهم
إن المجتهد لم يكلف بإصابته لحقائه وغموضه فلذلك كان المخطيء فيه معذورا
مأجورا ونسب لكافة الفقهاء ونسب للشافعي وأبي حنيفة وقال البعض
الآخر إنه مأمور بطلبه أولا فإن أخطأ وغلب على ظنه آخر تغير التكليف
وصار مأمورا بالعمل بمقتضى ظنه القول الثالث أن عليه دليلا قطعيا والقائلون
به اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه ولكن اختلفوا فقال الجمهور إن
المخطيء فيه لا يأنم ولا ينقض قضاؤه وقال بشر المريسي بالتأنيب والإلزام
بالنقض والذي ارتضاه الإمام وذهب إليه مذهبا أن الله تعالى في كل واقعة

حكماً معيناً عليه دليل ظني وإن المخطيء معذور وأن القاضي لا ينقض قضاؤه (ومنه من أنكر ذلك) وقال إنه لا يشترط أن يكون في الواقعة حكم لو حكم الله بحكم لم يحكم به بل حكم الله تابع لظن المجتهد (والقائلون بالآشبه اختلفوا في تفسيره فمنهم من أبى تفسيره بأكثر من أنه شبه) من الأشباه أنه ما من مسألة إلا ولها مناسبة خاصة ببعض الأحكام بعينه بحيث أنه لو أراد الله الحكم على التصيين لكان بذلك البعض بعينه وتسمى هذه المقالة بالآشبه والمناسبة تكون لكونه راجحاً في درء المفسدة أو جلب المصلحة والشرعية تعتمد هذا القول حكم بالفرض والتقدير لا بالتحقيق. ويان ذلك كما في شرح المحصول للقرافي أنا تقطع في زماننا هذا أن لاني لله تعالى ظاهر في الأرض لإخبار الله تعالى بذلك ومع ذلك نقول لو أراد الله أن يبحث نبيا لكان فلانا ونشير إلى من نعتقد خيراً زماننا (وحكى عن بعضهم أنه قال الأشبه عند الله في حكم الحادثة قوة الشبه بقوة الأمانة وهذا تصريح بأن الحق في واحد يجب طلبه وقال بعضهم للآشبه عند الله أن عنده في هذه الحادثة حكماً لو نص عليه ويذنه لم ينص إلا عليه والصحيح من مذهب أصحابنا هو الأول وأن الحق في واحد وما سواه باطل وأن الإثم مرفوع عن المخطيء) قال الكمال في تحريره وشارحه في تقريره والمختار أن حكم الواقعة المجتهد فيها حكم ممين أوجب طلبه فمن أصابه فهو المصيب ومن لا يصيبه فهو المخطيء ونقل هذا عن الأئمة الأربعة، أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وذكر السبكي أن هذا هو الصحيح عنهم بل نقله الكرخي عن أصحابنا جميعاً ولم يذكر القرافي عن مالك غيره وذكر السبكي أنه هو الذي حرره أصحاب الشافعي عنه وقال ابن السمعاني ومن قال عنه غيره فقد أخطأ عليه ثم المختار كما صرح به أصحابنا وفي المحصول وهو قول كافة الفقهاء وينسب إلى أبي حنيفة والشافعي أن المخطيء مأجور لما تقدم في بحث الخطأ من الصحيحين إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فأخطأ فله أجر واحد وأيضاً كل ما قلناه في العقلية يأتي هنا في الظنيات

عند اختلاف الأئمة إثباتاً ونفياً لأن التناقض إنما يكون باعتبار تحقق المدلولين في الواقع ونفس الأمر في زمان واحد وذلك مستحيل بالبداهة ولا فرق في ذلك بين مدلولي القاطعين ومدلولي الظنيين فالمدلولان المتناقضان لا يجتمعان أصلاً فلا يمكن أن يكونا في الواقع في آن واحد ومتى رجعت لما قلناه في باب التعارض اتضح لك هذا فكان الحق أن المصيب للواقع هو واحد وهو من صادات الحكم الواقعي ثم من حيث إن الإجماع منعه على أن الواجب على كل مجتهد أن يعمل بما أدى إليه اجتهاده وهو حكم الله في حقه وحق مقلديه خطأ في الواقع كان أو صواباً يكون كل مجتهد مصيباً لحكم الله في حقه بقطع النظر عما في الواقع وإذا رجعت إلى قول القائلين بأن لا حكم لله في الواقعة تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها من الحكم فهو حكم الله في حقه وحق مقلديه تجدد أن كلامهم إنما هو في حكم الله في حق المجتهد وحق مقلديه وحكم الله على هذا الوجه بلا شك تابع لظن المجتهد لأنه هو الذي كلفه به وأوجب عليه أن يعمل به هو ومقلدوه وليس كلامهم في حكم الله في الواقعة بحسب الواقع ونفس الأمر بل في حكم الله الذي كلف الله به المجتهد ولا شك في أنه متف قبل الاجتهاد وأنه تابع لظن المجتهد وإذا رجعت لقول القائلين إن الله في الواقعة حكماً قبل الاجتهاد تجدد أن كلامهم في حكم الله في الواقعة بحسب الواقع ونفس الأمر لا في الحكم الذي كلف به المجتهد وأوجب الله عليه اعتقاده والعمل به فإن الحكم الذي أوجب عليه العمل به هو ما أدى إليه اجتهاده قطعاً باتفاق الجميع وأما الحكم بحسب الواقع فهو وإن كلف بإصابته لامكانها لكن المقدور له هو بذل وسمه بحيث تحسن نفسه بالعجز عن المزيد ثم تارة يؤديه إلى المطالب وتارة لا ولذا اتفقوا عليه على إيجاب الاجتهاد فيها بشرطه وإلا فإثم الخطأ موضوع اتفاقاً بين هذين القولين وأنه مأجور على أمثاله أمر الاجتهاد لأن ثواب ممثّل الأمر معلوم من الدين بالضرورة لا يتأقّ فيه وبهذا تعلم أن النفي والإثبات بين هذين القولين لم يتوارد على شيء واحد

فكان الخلاف لفظيا فيهما بلا شبهة وماعدهما من الأقوال لا يعول عليه ولا يلتفت اليه فخذ هذا التحقيق اه من سلم الوصول وهذا يناقض ما قدمناه عن المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب فان كلامهم يدل على أن المراد إصابة ما في الواقع ونفس الأمر خصوصا إذا نظر إلى الأدلة التي أقاموها وكلا القولين مرويان عن الأئمة (والدليل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد) تقدم لفظ الحديث في الصحيحين والخلاف مفروض في أن واقعة لا قاطع فيها حكم فيها مجتهدان بحكمين مختلفين متناقضين فأحدهما اجتهد وأصاب يتيقن والآخر اجتهد وحكم وأخطأ يتيقن فالشرطية وإن كانت لا تدل على وقوع شرطها ولا على جواز وقوعها ولكن تدل على تحقق الجزاء عند تحقق وقوعه وقد فرضنا أن الشرط وقع وتحقق فيلزم أن يكون الحكم هو الجزاء الذي حكم به على فرض وقوعه فالحديث دال على المطلوب (وأما الدليل على وضع المأثم عن المخطيء فما ذكرناه من الخبر ولأن الصحابة رضي الله عنهم جمعت على تسوية الحكم بكل واحد من الأقاويل المختلف فيها وإقرار المخالفين على ما ذهبوا إليه من الأقاويل) ولم ينقل تأثم من بعضهم لبعض معين بأن يقول أحد الفريقين الآخر آثم ولا مبهم بان يقول أحدهما آثم ولو وجد المأثم للمخطيء لوقع ذكره لأنه أمر خطير من المهمات ولو ذكر لنقل واشتهر (فدل على أنه لا آثم على واحد منهم)

(فصل) ولا يجوز أن تتكافأ الأدلة أى تتساوى في الرتبة وتتعاذل بأن يدل كل واحد منهما على منافي ما يدل عليه الآخر (في الحادثة) الواحدة فالتعادل بين القاطعين ممتنع سواء كنا عقليين أو نقليين حيث لا نسخ أو عقلي ونقلي وإلا ثبت مقتضاهما فيجتمع المتنافيان وكذا لا تعادل بين القطعي والظني لا تنفاء الظن عند القطع بالنقيض وأما التعادل بين الأمرين وهما الدليلان الظنيان فان كان في نظر المجتهد فتفق على جوازه وإن كان في نفس الأمر فالصحيح عند السبكي امتناعه وبه قال الكرخي وجميع الحنفية

وهو الصحيح من مذهب الشافعية والثاني الجواز به قال الأكثرون كما حكاه الإمام والآمدى وابن الحاجب واختاره ولا إشكال لجواز التكليف بالحال ويكون فائدته الاختبار أو يحمّلان على التخيير وقدّمنا أن الحق أن لا تعارض في الواقع ونفس الأمر لا فرق في ذلك بين القطعي والظني وأنها يتعارضان في ظن المجتهد بناء على ما قدمناه من جهل التاريخ ونحوه وإن التفرقة بين القطعي والظني باطلة لأن التعارض باعتبار نفس الأمر لا يكون إلا باعتبار وقوع المدلول في القطعيين وإرادته في الظنيين إذ يصدق حينئذ أنهما تعارضان فيه وإلا كان التعارض في ظن المجتهد دون نفس الأمر فهما على حد سواء بل لا بد من ترجيح أحد القولين على الآخر بمرجح من المرجحات (وقال أبو علي وأبو هاشم يجوز أن تتكافؤ الأدلة) في نفس الأمر واختلف في حكمه عند وقوعه فعند أبي علي وأبي هاشم حكمه ما ذكره بقوله (فيتخير المجتهد عند ذلك من القولين المختلفين فيعمل بما شاء منهما) وكذا القضاء والفتاوى تحصل الخبرة في الفتوى المستفتى وقيل يتساقطان ويرجع إلى نيرهما وهو البراءة الأصلية وقيل بالوقف عن العمل بواحد كتعارض البينتين والدليل على ما قلناه أنه إذا كان الحق في واحد على ما بيناه لم يحز أن تتكافؤ الأدلة فيه كالقطعيات)

((باب تخرج المسئلة على قولين)) هذا الباب في بيان حكم تعارض القولين عن مجتهد واحد ولا شك أن تعارضهما بالنسبة إلى المقلدين كتعارض الأمارتين بالنسبة إلى المجتهدين كما إذا ذكر عقب تكافؤ الأدلة (يجوز للمجتهد أن يخرج المسئلة على قولين وهو أن يقول هذه المسئلة تحتل قولين على معنى أن كل قول سواهما باطل وذهب قوم لا يعتد بهم إلى أنه لا يجوز ذلك وهذا خطأ لأنه إن كان المراد بالمنع من تخرج القولين أن يكون له قولان على وجه الجمع مثل أن يقول هذا الشيء حلال وحرام على سبيل الجمع فهذا لا يجوز أيضا عندنا وإن كان المراد أن يكون له قولان في الشيء أنه حلال أو حرام على سبيل التخيير فيأخذ بأيهما شاء فهذا أيضا لا يجوز وإن كان المراد أن يقول هذه المسئلة تحتل قولين ليبطل ما سواهما) وأنه لا يجوز

الآخذ بغيرهما (فهذا جائز والدليل أن المجتهد قد يقوم له الدليل على إبطال سوى قولين ولا يظهر الدليل في تقديم أحد القولين في الحال ليدل به على أن ملسواهما باطل وهذا كما فعل عمر كرم الله وجهه في الشورى فإنه قال الخليفة بعدى أحد هؤلاء الستة ليدل على أنه لا يجوز أن تكون الخلافة فيمن سواهم وأما تخريج المسئلة على قولين فعلى أضرب منها ما قال فيها قولان في وقتين فقال في القديم فيها بحكم وفي الجديد رجع عنه فهذا جائز بلا كلام لما روى عن علي كرم الله وجهه أنه قال كان رأيي ورأي أمير المؤمنين عمر أن لا تباع أمهات الأولاد ورأيي الآن أن يبعن وعلى الروايات التي عن أبي حنيفة رحمه الله ومالك رحمه الله فإنه روى عنهم روايات ثم رجعوا عنها إلى غيرها اعلم أن الشافعي رضي الله عنه صنف مذهبه القديم ببغداد وسمى كتابه الحجة وتلقاه عنه جمع وجم غفير من بينهم من ذاع صيته واشتهر ذكره وهم الإمام الزعفراني والإمام أحمد بن حنبل والإمام أبو ثور والإمام الكرابنسي وقد صح عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال إذا صح الحديث فهو مذهبي ثم لما أتى مصر وأقام بها وظهرت له أدلة في الفقه لم تكن حاصلة حينذاك ووصلته أحاديث لم تبلغه من قبل دون في مصر مذهبه الجديد والف في بعض المسائل من مذهبه الجديد بعض مسائل من مذهبه القديم لقيام الدليل عنده بما ظهر من الأدلة التي لم تكن عند رؤيته المذهب القديم فالمذهب الجديد لم يكن إبطالا للمذهب القديم ، بالكلية بل بعضه متفق مع المذهب الجديد وبعضه وقع فيه الخلاف وإذا نص في القديم على شيء ولم ينص في الجديد على خلافه فهو معمول به في الجديد وقد تلقى عنه بمصر مذهبه الجديد من لا يحصى عددا واشتهر من بينهم من دونوا نصوصه وهم ستة البويطي والربيع المرادي وحرملة والمزني والربيع الجيزي ويونس بن عبد الأعلى اه والربيع بن سليمان المرادي روى الأم وغيرها عن الإمام الشافعي رضي الله عنه قال الإمام الشافعي فيه أنه أحفظ أصحابي دخلت الناس إليه من أقطار الأرض ليأخذوا عنه .

علم الشافعي فهو مراد عند الاطلاق والحاصل أن قولهم القديم ليس مذهبا للشافعي أو مرجوعا عنه أولا فتوى عليه بل المراد به قديم نص في الجديد على خلافه أما قديم لم يخالفه الجديد أو لم يتعرض لتلك المسئلة في الجديد فهو مذهب الشافعي ، واعتقاده ويعمل به ويفتي عليه فانه قاله ولم يرجع عنه وهذا النوع وقع منه مسائل كثيرة وإنما أطلقوا أن القديم مرجوع عنه أو لا عمل عليه لكون غالبه كذلك (ومنها ما قال في وقت واحد هذه المسئلة على قولين) وهو قسمان أحدهما أن يعقب ذلك بما يشعر بترجيح أحدهما ولو بالتفريع عليه فيكون ذلك قولاً له لأن قول المجتهد ليس غير ما يرجح عنده ومن ذلك ما ذكره المصنف بقوله (ثم بين الصحيح منهما بأن يقول إلا أن أحدهما مدخول أو منكسر وغير ذلك من الوجوه التي يعرف بها الصحيح من الفاسد فهذا أيضا جائز لتبين طرق الاجتهاد أنه احتمل هذين القولين إلا أن أحدهما يلزم عليه كذا فتركته فيفيد بذلك تعلم طرق الاجتهاد كما قال أبو حنيفة القياس يقتضي كذا وكذا إلا أني تركته للخبر) القسم الثاني أن لا يفعل ذلك بأن لا يعقبه بما يشعر بترجيح فيدل ذلك على توقفه في المسئلة لعدم ترجيح دليل أحد الحكمين في نظره وقوله فيها قولان محتمل لأن يريد بالقولين احتمالين على سبيل التجوز أى فيها احتمال قولين لوجود دليلين متساويين ولأن يريد بهما مذهبين لمجتهدين وعلى التقديرين لا ينسب اليه قول في المسئلة لتوقفه فيها وذهب قوم إلى أن اطلاق القول يقتضي التخيير وهو ضعيف واعلم أن وقوع ذلك في مجلس واحد من دون ترجيح قليل نقل الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع عن القاضي أبي حامد المروزي أنه ليس للشافعي مثل ذلك إلا في بضعة عشر موضعاً ستة عشر أو سبعة عشر كذا في نكت الابهاج وقد ذكر في اللمع (ومنها ما نص على قولين في موضعين فيكون ذلك على اختلاف حالين فلا يكون هذا اختلاف قول في مسئلة بل هذا في مسئلتين فيصير كالقولين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في موضعين على معنيين مختلفين ومنها ما نص فيه على قولين ولم يبين

الصحيح منها حتى مات ويقال ان هذا لم يوجد إلا في سبعة عشر مسألة وهذا جائز أيضاً لأنه يجوز أن يكون قد دل الدليل عنده على إبطال كل قول سوى القولين وبقي له النظر في القولين فأتى قبل أن يبين)

وقد اختلف علماء الشافعية في الترجيح في هذه المواضع فقال الشيخ أبو حامد الاسفرايني مخالف أبي حنيفة أرجح من موافقه فان الشافعي إنما خالفه لدليل قال الشيخ عميرة والظاهر أن غير أبي حنيفة من المجتهدين كأبي حنيفة اه وذلك لأن العلة واحدة وهي أن الشافعي إنما خالفه لدليل وإنما خص أبا حنيفة لأن أكثر ما يذكر من الخلافات دائر في الخلاف بين الحنفية والشافعية وقال القفال موافق أبي حنيفة أرجح وصححه النووي لقوته بتعدد قائله واعتراض بأن القوة إنما تنساق عن الدليل فلذا قال صاحب جمع الجوامع والأصح الترجيح بالنظر أي فما اقتضى ترجيحه منهما فهو الراجح لا فرق بين الموافق لأبي حنيفة أو غيره فان لم يظهر من النظر ترجيح أحدهما فالوقف (كما روينا في قصة عمر كرم الله وجهه في أمر الشورى) فانه رضى الله تعالى عنه مات قبل أن يبين أحدهم على التعيين (وكما قال أبو حنيفة في الشك في سؤر الحمار) وإنه ما من إمام مجتهد إلا توقف في مسائل وقال فيها لا أدري ولا يعلم بكل شيء إلا خالق كل شيء ولقوة دينهم وكما يمينهم لا يبالون بمن عابهم في ذلك بقصور نظرهم

﴿ فصل ﴾ فأما إذا ذكر المجتهد قولاً ثم ذكر قولاً آخر بعد ذلك كان ذلك رجوعاً عن الأول ومن أصحابنا من قال ليس ذلك برجوع بل هو تخريج للمسئلة على قولين وهذا غير صحيح لأن الثاني من القولين يناقض الأول فكان ذلك رجوعاً عن الأول كالنصين في الحادثة) من الشارع إذا تعارضاً وتعذر الجمع وكان الثاني متأخراً عن الأول يعمل بالثاني ويترك الأول لنسخه به

﴿ فصل ﴾ فأما إذا نص على قولين ثم أعاد المسئلة فأعاد أحد القولين كان ذلك اختياراً للقول المعاد ومن أصحابنا من قال ليس ذلك باختيار للقول (٥٢ - نزهة المشتاق)

المعاد والاول أصح لأن الثاني يعادل القول الاول فصار كما نص في الابتداء على أحد القولين ثم نص على القول الآخر

﴿فصل﴾ فأما إذا قال المجتهد في الحادثة بقول ثم قال ولو قال قائل كذا وكذا كان مذهبا لم يجوز أن يجعل ذلك قولاً له ومن أصحابنا من قال لا يجعل ذلك قولاً له وهذا غير صحيح لأن هذا اخبار عن احتمال المسئلة قولاً آخر فلا يجوز أن يجعل (ذلك مذهبا له)

﴿فصل﴾ وأما ما يقتضيه قياس قول المجتهد فلا يجوز أن يجعل قولاً له (لا احتمال أن يذكر فرقاً لو رجع في ذلك) ومن أصحابنا من قال يجوز أن يجعل ذلك قولاً له وهذا غير صحيح لأن القول ما نص عليه وهذا لم ينص عليه فلا يجوز أن يجعل قولاً له (لكن الأصح أنه ينسب مقيداً بأنه مخرج وحاصل ما في هذه المسئلة أنه إن لم يعرف للمجتهد قول في مسئلة لكن يصرف له قول في نظيرها الذي صرح بها الأصحاب هو قوله فيها على الأصح وقيل ليس قولاً له فيها لا احتمال أن يذكر فرقاً بين المسئلتين لو رجع في ذلك قاله شيخ الإسلام زكريا الأنصارى في حاشيته على جمع الجوامع وهذا القول مبنى على ما هو الأصح من أن لازم المذهب ليس بمذهب ولهذا لم ينسب إليه مطلقاً بل مقيداً بأنه مخرج اه يعنى حتى لا يلتبس بالمنصوص

﴿فصل﴾ إذا نص المجتهد (في حادثة على حكم ونص في مثلها على ضد ذلك الحكم لم يجوز نقل القول في إحدى المسئلتين إلى الأخرى ومن أصحابنا من قال يجوز نقل الجواب في كل واحدة من المسئلتين إلى الأخرى وتخريجهما على القولين وهذا غير صحيح لأنه لم ينص في كل واحدة منهما إلا على قول فلا يجوز أن ينسب إليه ما لم ينص عليه ولأن الظاهر أنه قصد الفرق بين المسئلتين فمن جمع بينهما فقد خالفه وهذه المسئلة تنشأ عنها الطرق قال في جمع الجوامع وشرحه ومن معارضة نص آخر للنظير بأن ينص فيما يشبهه على خلاف ما نص عليه فيه أى من النصين المتخالفين في مسألتين متشابهتين تنشأ البارق وهى اختلاف الأصحاب في نقل المذهب

في المسألتين فمنهم من يقرر النصين فيهما ويفرق بينهما ومنهم من يخرج نص كل منهما في الأخرى فيحكي في كل قولين منصوصاً ومخرجاً على هذا فتارة يرجح في كل نصها ويفرق بينهما وتارة يرجح في إحداها نصها وفي الأخرى المخرج ويذكر ما يرجحه على نصها اه ولا يمكن ترجيح المخرج في كل منهما لأنه يستلزم الغاء كل من النصين اه عطار

(باب القول في اجتهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم والاجتهاد بحضرة) (ويجوز الاجتهاد بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم) وكذا بنيتة عقلاً وقد وقع سمياً (ومن أصحابنا من قال لا يجوز الاجتهاد) وبحضرة ﷺ وذلك لأنهم قادرين على اليقين في الحكم بالرجوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم وتلقيته منه والقدرة على اليقين تمنع الاجتهاد المفروض الذي غايته الظن والجواب عن هذا هو أنا لا نسلم أنها قد تمتعه إذ قد ثبتت الخيرة بين العلم والاجتهاد وبالدليل الذي سيأتي وهو قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه لاها الله الخ وما معه من الأحاديث الآتية فإنه يدل على أنه كان مخيراً بين أن يراجع فيعلم وبين أن يجتهد فيحكم إذ لو تعين عليه الرجوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم لما جاز له المدول إلى الاجتهاد وأيضاً لو سلم فال حاضر يظن أن لو كان وحى لبلفه والغائب لا يقدر قالوا قد ثبت رجوع الصحابة إليه في الوقائع وهو دليل منع الاجتهاد والجواب أن هذا لا دلالة فيه على منعهم من الاجتهاد ولجواز أن يكون الرجوع فيما لم يظهر لهم وجه الاجتهاد أو يكون لجواز الأمرين وأيضاً لما لم يكن متحققاً في الحال بنزول الوحي وغير موثوق بحصوله فيما بعد اجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام لجواز أن لا يؤديه اجتهاده إلى شيء لم يكن مانعاً من الاجتهاد ولعدم القدرة على اليقين في الحال وقد عهد في الشرع الاكتفاء بالفقهاء في الحال مع القدرة في المال كما لو عدم الماء في الحال فإنه يجوز له التيمم ولا يجب انتظاره وإن تيقن حصوله فيما بعد لو انتظره اكتفاء بعدم حصوله في الحال وكما لو كان في مكان لا يطلع منه على الكعبة جاز له الاجتهاد فيها ولا يجب الصبر إلى خروجه منه

وإن كان لو خرج اطلع عليها لعدم وجود اليقين في الحال وما يؤيد ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يحكم بقول الشهود مع أنه لا يفيد إلا الظن ولذا قال إنكم تختصمون إلي الحديث مع إمكان اليقين في انتظار الوحي في ذلك (ودليلنا أي القائلين بالجواز الأحاديث الواردة في جوازه ووقوعه فإنها كثيرة جدا يفيد مجموعها التواتر المحتوى المفيد للقطع ولا استحالة في الجواز والوقوع إذ المصاد للاجتهاد هو نفس النص لا إمكانه فمن الأحاديث الواردة في وقوعه بحضرته ما رواه البخاري عن أبي قتادة الأنصاري أنه قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حنين فلما التقينا كان للمسلمين جولة قال فرأيت رجلا من المشركين قد علا رجلا من المسلمين فاستندرت له حتى أتته من ورائه فضربتته على جبل عاقته ضربة قطعت الدرع قال وأقبل على فضمني ضمة وجدت منها ريح الموت فأدركه الموت فأرسلني فلحق عمر بن الخطاب فقلت له ما بال الناس قال أمر الله عز وجل ثم إن الناس قد رجعوا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا عليه يئنة فله سلبه قال أبو قتادة فقمت فقلت من يشهد لي ثم جاست ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم مثل ذلك فقمت فقلت من يشهد لي إلى المرة الثالثة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مالك يا أبا قتادة فأخبرته فقال رجل من القوم صدق يا رسول الله وسلب ذلك القتل عندي فأرضه مني فقال أبو بكر لا هال الله ذا لا يعمد إلى أسد من آساد الله يقاتل عن الله وعن رسوله فيعطيك سلبه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق فأعطاه قال أبو قتادة فأعطانيه الخ الحديث ومعنى تصديقه لأبي بكر تصويبه للحكم الصادر منه بحضرته عليه الصلاة والسلام ومعنى لا هال الله ذا الهاء مكان الواو ومناه لا والله لا يكون ذا وفي رواية لا هال الله إذا لا يعمد ومنها ما رواه البخاري من أن (النبي صلى الله عليه وسلم أمر سعد بن معاذ أن يحكم في بني قريظة فاجتهد بحضرته) صلى الله عليه وسلم فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال صلى الله عليه وسلم لقد حكمت بحكم من فوق سبع أرغفة والرفع السماء والرواية المشهورة

حكمت بحكم الله وربما قال بحكم الملك وهذا حكم من سعد رضى الله عنه بأمره صلى الله عليه وسلم وأخبر أنه مصيب في حكمه بالاجتهاد ومن ذلك ما أخرجه أيضا من قوله صلى الله عليه وسلم لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة فصلي بعضهم في الطريق حين دخل عليه الوقت وبعضهم في بني قريظة فنظر بعضهم إلى أن مراده السرعة ولا حاجة في تأخير الوقت وبعضهم راعى اللفظ ولم يعنف واحدا منهم ومن ذلك موافقات عمر رضى الله عنه الكثرة فمنها ما رواه الشيخان عن أنس وابن عمر أن عمر قال وافقني ربي في ثلاث فقلت يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى فنزلت واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وقلت يا رسول الله يدخل على نسائك البر والفاجر لو أمرتهن أن يحتجبن فنزلت آية الحجاب واجتمع نساء النبي صلى الله عليه وسلم في البصرة فقلت عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن فنزلت كذلك إلى آخر موافقات عمر الكثرة التي خصها بعض العلماء بالتأليف وبعضهم أنهاها إلى خمسة عشر وما وقع فيه اجتهاد الصحابة في زمنه في غيبتهم عنه ما روى البخاري بعضه معلقا ورواه بتمامه موصولا أبو داود والحاكم عن عمرو بن العاص قال احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل فأشفقت أن أغتسل فأهلك فتيمنت ثم صليت بأصحابي الصبح فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب فأخبرته بالذي منعني من الاغتسال وقلت إني سمعت الله تعالى يقول ولا تمتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يقل شيئا وفي رواية ولم يعنفه على اجتهاده فكان ذلك تقريراً منه له على اجتهاده ومن ذلك حديث الصحابين اللذين خرجا في سفر فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فصليا ثم رجعا الماء في الوقت فأعاد أحدهما ولم يعد الآخر فصبوهما وقال للذي لم يمد أصببت السنة وأجزأتك صلاتك وقال الآخر لك الأجر مرتان رواه أبو داود والنسائي والدارمي عن أبي سعيد الخدري مرفوعا من طريق عبد الله بن نافع ورواه أبو داود والنسائي من

غير طريق ابن نافع عن عطاء بن يسار مرسله والحاصل أن الأدلة على وقوع الاجتهاد كثيرة جداً وفي هذا القدر كفاية (ولأن ما جاز الحكم به في غيبته جاز الحكم به في حضرته كالنص)

﴿ فصل وقد كان يجوز لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحكم في الحوادث ﴾ التي لانس فيها وقد وقع (بالاجتهاد) الجمهور وهم أكثر العلماء من الأشاعرة وأكثر المعتزلة قائلون بجواز الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم واختلفوا هل كان متعبداً به قال الأكثر منهم كان متعبداً به مطلقاً لكن الحنفية قيدوا ذلك فقالوا هو متعبد به بعد انتظار الوحي إلى خوف فوت الحادثة لأن اليقين لا يترك عند إمكانه فيذهب إلى المظنون وهذا أمر مهمول ضروري وإنكاره مكابرة فيجب أن يكون مراد كل من قال إنه كان متعبداً به فإن اجتهد وأقر عليها أدى إليه اجتهاده وصار اجتهاده كالنص قطعاً في الإفادة لأنه لا يقر على خطأ ومعنى كونه متعبداً به صلى الله عليه وسلم أنه مأمور في حادثة لا وحي فيها بانتظار الوحي أولاً ما كان راجياً له إلى خوف فوت الحادثة بلا حكم ثم بالاجتهاد ثانياً إذا مضى وقت الانتظار ولم يوح إليه لأن عدم الوحي إذن له في الاجتهاد حينئذ ومدة الانتظار مفسرة بهذا وهي تختلف باختلاف الحوادث هذا هو الصحيح وفي شرح البديع لسراج الدين الهندي وقيل بالجواز أى يجوز كونه متعبداً بالاجتهاد مطلقاً في الأحكام الشرعية والحروب والأمور الدينية من غير تقييد بشيء منها أو من غير تقييد بانتظار الوحي وهو مذهب عامة الأصوليين ومالك والشافعي وأحمد وعامة أهل الحديث ومنقول عن أبي يوسف اه وقد علمت أن معنى متعبداً مأمور وحمل الكمال الجواز على ما ذكر بناء على أن محل النزاع إنما هو إيجابه عليه وأنه لا قائل بالجواز دون الوجوب (ومن أصحابنا من قال ما كان له ذلك) أى في الاجتهاد وهو قول أبي على الجبائي وابنه أبي هاشم واستدلوا على ذلك بقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) هو ظاهر في العموم وأن كل ما ينطق به فهو وحي وهو ينفي الاجتهاد لأنه قول بالرأى وأجيب بأن

الظاهر منه أنه رد ما كانوا يقولونه في القرآن أنه افتراء فيخص بما بلنه ويتنفى العموم قيل هذا لا ينهض لأن العبرة عند أهل الأصول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ثم قالوا في رده أيضاً ولئن سلمنا عمومها فلا نسلم أن ذلك ينفي الاجتهاد لأنه إذا كان متعبداً بالاجتهاد بالوحي لم يكن نطقاً عن الهوى بل كان قولاً بالوحي واستدلوا أيضاً بأنه عليه الصلاة والسلام كان ينتظر الوحي في كثير من الأحكام كالظهار واللعان فلو جاز له الاجتهاد لما أخربل يتهدد والجواب بمنع الملازمة بل جاز التأخير ليحصل اليأس عن النص حتى يوز الاجتهاد حينئذ إذ العمل بالقياس مشروط بالتفتيش وعدم النص وأنه عليه الصلاة والسلام لم يجد أصلاً يقيس عليه ووجد أن المقيس عليه خلا من شرائط القياس أو لأن استفراغ الوسع يستدعي زماناً (هنا هو أنه إذا جاز لغيره من العلماء الحكم بالاجتهاد فلأن يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم وهو أكمل اجتهاداً أولى) قال في جمع الجوامع وشرحه والصحيح جواز الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم ووقوعه لقوله تعالى « ما كان ينبغي أن يكون له أسرى حتى يشخن في الأرض ، عفا الله عنك لما أذنت لهم عوتب على استبقاء أسرى بدر بالفداء وعلى الإذن لمن ظهر نفاقهم في التخلف عن غزوة تبوك ولا يكون العتاب فيما صدر عن وحي فيكون عن اجتهاد ، وقيل منتهى لقدرته على اليقين بالتلقى من الوحي بأن ينتظره والقادر على اليقين في الحكم لا يجوز له الاجتهاد جزماً ورد بأن إنزال الوحي ليس في قدرته اه ولا يخفى أن هذا إنما يمنع قول من يمنع الاجتهاد أصلاً ولا يدفع ما قاله الحنفية من أنه لا يكون متعبداً بالاجتهاد إلا بعد انتظار الوحي إلى خوف فوت الحادثة لأن اليقين لا يترك عند إمكانه إلى آخر ما تقدم فلا يجوز الاجتهاد مع إمكان التلقى من الوحي قبل الحاجة إلى معرفة الحكم لأنه إنما تعبد بالاجتهاد فيما لا نص فيه كما في العضد وشرح صاحب جمع الجوامع لمختصر ابن الحاجب على أن هذا الدليل إنما يتم على القائلين بأن اجتهاده عليه الصلاة والسلام قد يخطئ وأما القائلون بأنه لا يخطئ فلا يتم الدليل عليهم بانحصار سبب اليقين

في التلقي من الوحي بل كما يكون سبب ما ذكر يكون سبب الاجتهاد لأن سبب اليقين عند هؤلاء أمران التلقي من الوحي والتلقي من الاجتهاد على أن القائل بأنه قديح على يقول إنه لا يقر على الخطأ ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه والصواب أن اجتهاده صلى الله عليه وسلم لا يخطئ تنزيها لمنصب النبوة عن الخطأ في الاجتهاد وقيل يخطئ ولكنه ينبه سريعا لما تقدم في الآيتين ولبشاعة هذا القول عبر المصنف بالصواب اهـ

(فصل) وقد كان الخطأ عليه جائزا إلا أنه لا يقر عليه بل ينبه عليه سريعا ومتى أقر بعد الاجتهاد على ما أدى اليه اجتهاده صار اجتهاده كالنص قطعاً في الإفادة لأنه لا يقر على الخطأ ومتى صار كذلك صار أصلاً فيقاس عليه كذلك لو أجمعت عليه الأمة يكون مستنداً للإجماع وأصلاً بمجماع عليه اهـ ونقل الآمدى هذا القول عن جماعة وهو مختار الحنفية (ومن أصحابنا من قال ما كان يجوز عليه الخطأ) واختاره صاحب جمع الجوامع واستدل عليه بأنه صلى الله عليه وسلم واجب الاتباع فلو أخطأ لوجب علينا إتباعه فيلزم الأمر باتباع الخطأ وهو باطل (وهذا خطأ لقوله تعالى عني الله عنك لم أذن لهم عوتب على الإذن لما ظهر نفاقهم في التخلف عن غزوة تبوك) فدل على أنه أخطأ (ودفعه السبكي بأن غير واحد قال إنه صلى الله عليه وسلم كان مخيراً في الإذن وعدمه فما ارتكب إلا صواباً فان الله تعالى يقول فأذن لمن شئت منهم فلما أذن لهم أعلمه الله بما لم يطلع عليه من شرهم وأنه لو لم يأذن لهم لقعدوا وأنه لا حرج فيما فعل ولا خطأ وقال القشيري من قال العفو لا يكون إلا عن ذنب فهو غير عارف بكلام العرب وإنما معنى عفا الله عنك لم يلزمك ذنبا كما في عفا عن صدقة الخيل ولم يجب عليهم قط (ولأن من جاز عليه السهو والنسيان جاز عليه الخطأ كغيره)

(فصل) يجوز أن يتعبد الله تعالى بنية صلى الله عليه وسلم بوضع الشرع فيقول له افرض وسن ما ترى أنه مصلحة وقال أكثر القدرية لا يجوز وهذا خطأ لأنه ليس في ذلك تجويز إحالة ولا فساد توجب أن يكون

جائزا) الخلاف في موضعين الأول هل يجوز عقلا أن يفوض الله تعالى الحكم لنبي أو عالم فيقال له احكم بما شئت فهو صواب والمختار عن أكثر الشافعية والمالكية وبعض الحنفية الجواز عقلا وتوقف الشافعي وعليه امام الحرمين وقيل يجوز التفويض للنبي فقط دون غيره وقال أكثر المعتزلة لا يجوز التفويض أصلا وعليه الامام أبو بكر الرازي الجصاص، الموضع الثاني على القول بجوازه عقلا اختلفوا هل وقع ذلك والمختار عند الحنفية وعند أصحاب الأئمة الثلاثة عدم التفويض واستدل القائلون بالجواز العقلي وأن التفويض ممكن لذاته والأصل بقاء ما كان على ما كان وهذا الدليل ممنوع لأنه دعوى أنه ممكن ممنوعة لأنه استدلال إما بعين المدعى وهو الجواز العقلي أو بمساويه في الجهالة والظهور وكيف لا يكون ممتنع عقلا والحكم إنما يكون طبق الحسن والقبح العقليين وما هو حسن في نفس الأمر فهو حسن لا يتغير وما هو قبيح فهو قبيح لا يتغير فلا معنى للتفويض كما قال تعالى يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث واستدلوا على عدم الوقوع بان التعبد إما أن يكون بالاجتهاد أو التقليد فلم يبق محل للتفويض واستدل أبو بكر الرازي والمعتزلة بأنه لو جاز التفويض لآدى إلى جواز انتفاء المصلحة المنوط بها الحكم لجهل التعبد بها وإلا لم يكن الحكم لذلك بل حكم المفوض بحسب المصلحة كان اجتهاد التفويض وهذا الدليل مدفوع بأنه يلزم من عدم علم المفوض اليه بالمصلحة انتفاؤها في نفس الأمر فلعل الأمر يعلم أنه يختار ما فيه المصلحة وهذا الاعتراض مردود بان حقيقة التفويض هو تخير المفوض بين أن يحكم بشيء أو بضده ولا يمكن أن تكون المصلحة في كل منهما كما هو واضح فهو تخير بين تفويت المصلحة وعدمه وإن كان يقع اختياره لما فيه المصلحة وهذا التخير لا يقع من الحكيم لأنه خلاف مقتضى الحكمة اهـ وهذه المسئلة قد جعلها الإمام واتباعه عقب الأدلة وجعلها الآمدى وابن الحاجب في الاجتهاد كما جعلها المصنف ووجد مناسبتها الأول أنه إذا وقع تفويض الحكم إلى النبي (٥٣ — نزهة المشتاق)

صلى الله عليه وسلم أو العالم فتكون الأحكام بالنسبة إليه غير متوقفة على الدليل ويكون حكمه من جملة المدارك الشرعية ووجه مناسبتها للاجتهاد أن الحكم قد تمين فيها من جهة العبد لا بطريق الوحي، وليكن هذا آخر الكلام في شرح هذا الكتاب والمرجو من ذوى الألباب أن لا ينسوا من دعائهم المستجاب في وقتهم المستطاب بمضاعفة الثواب وحسن المآب وكان الفراغ من كتابة هذا الشرح في يوم الأحد الموافق اثني عشر من شهر شعبان المكرم من شهر سنة أربع وستين بعد الثلاثمائة والألف واني أقول اللهم كما وفقتني لبدايته ونهايته فاجعله نافعا للناظرين فيه من المعلمين والمتعلمين وخالصا لوجهك الكريم ومقبولا لديك بفضلك العظيم إنك على ما تشاء قدير وبالإجابة جدير وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم صلاة وسلاما دائمين بدوام ملك الله والحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطنا ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وهذه هي النسخة الأخيرة الصحيحة المعتبرة المحررة ولا اثنيات لما عداها وتمت كتابتها في يوم الأحد المذكور الساعة عشرة وربع والحمد لله رب العالمين .

﴿ الختام لرئيس التصحيح الهلبي والفني بمطبعة ﴾

﴿ السيد محمد عبد اللطيف حجازي ﴾

يقول مصححه عيد الوصيف محمد بعد حمد الله العظيم ، والصلاة والسلام على نبيه المختار ذى الخلق الكريم قد بذلنا آخر ما استطعنا في إصلاح هذا المؤلف الشريف من أصل أستغفر الله لكاتبه ولنا ، وأن يعفو عنه وعنا وإنما رجاؤنا دعاء صالح من قارئ مختص وجده كما يحب ويهوى ، والله تعالى وحده كل الكمال وآيات التقديس والجلال .

فهرست

موضوع	صفحة	موضوع	صفحة
فصل إذا ورد لفظ وضع في اللغة	٥٩	٣ خطبة الشارح	
لمعنى وفي العرف لمعنى حمل على		٥ شرح خطبة المصنف	
ما يثبت عرفا		٩ باب بيان العلم والظن وما يتصل بهما	
فصل إذا ورد لفظ وضع في اللغة	٥٩	١٠ من حكم الحد أن يطرده وينعكس	
لمعنى وفي الشرع لمعنى		١١ فصل العلم ضربان	
فصل وأما القياس في اللغة	٦٠	١٧ فصل وحد الجهل	
الخلاف في جريان القياس في	٦١	١٨ فصل والشك	
الاسماء وبيان ما هو الراجع متنا		١٩ باب النظر والدليل	
وشرحا		٢١ فصل وأما شروط النظر	
الكلام في الأمر والنهي	٦٢	٢٣ فصل وأما التدليل	
الخلاف في أن الأمر حقيقة في	٦٣	٢٤ باب بيان الفقه وأصول الفقه	
القول والفعل أو هو خاص		٢٦ والأحكام الشرعية	
بالقول والأصح من ذلك		٣١ فصل وأما أصول الفقه	
فصل وكذلك يسمى ما ليس فيه	٦٤	٣٦ الكلام على أقسام الكلام	
استدعاء		٤٠ باب أقسام الكلام	
الخلاف في أن المباح مأثور به	٦٤	٤١ باب الحقيقة والمجاز	
وبيان أنه لفظي		٤٩ فصل ويعرف الحقيقة والمجاز بوجوه	
فصل وكذلك ما كان في النظر	٦٥	٥١ باب بيان الوجوه التي تؤخذ منها	
الخلاف في أن الاستدعاء على وجه	٦٥	الاسماء واللغات	
الندب أمر حقيقة أولا وبيان		٥٥ حمل اللفظ المشترك على معنييه	
مبنى الخلاف		والخلاف فيه	
فصل للأمر صيغة موضوعة	٦٦	٥٧ فصل وأما العرف	
والخلاف في أن مقتضاها هل		٥٧ فصل وأما الشرع	
باللغة أو بوضع الشرع		٥٨ الخلاف في أن في الاسماء شيء	
باب ما يقتضي الأمر من الإرادة	٦٧	منقول إلى الشرع أولا وبيان الأصح	

صحيفة	الموضوع	صحيفة	الموضوع
٦٧	الخلاف في ان الامر يقتضى الارادة اولا	٧٩	فصل إذا ورد الامر متقيدا بزمان
٦٨	الحق ان الامر يستلزم الارادة الدينية ولا يستلزم الارادة الكونية	٧٩	الخلاف في وجوب العزم على من أراد التأخير عن أول الوقت
٦٩	فصل سواء وردت هذه ابتداء	٨٠	الخلاف في أن الوجوب بأول الوقت أو بآخره والفرق بين الوجوب ووجوب الأداء وانفصال احدهما عن الآخر عند الحنفية لا الشافعية
٧٠	الخلاف في صيغة الامر إذا اوردت بعد حظر أو إباحة وما هو صحيح والراجع من ذلك	٨٣	فصل فان فات الوقت
٧١	فصل اذا دل الدليل لم يرد بالامر الوجوب	٨٤	الخلاف في ان القضاء بالامر الاول كما هو مذهب الحنفية أو بامر جديد كما هو مذهب الشافعية
٧١	الخلاف في أنه اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز أولا ويان ما هو الاصح من ذلك	٨٤	من فوائد الخلاف
٧٢	نظير هذا خلاف الفقهاء في أنه إذا بطل الخصوص هل يبقى العموم أولا	٨٥	فصل فاما اذا أمر بعبادة
٧٣	باب في أن الامر يقتضى الفعل مرة أو التكرار والخلاف فيه وما هو الاصح وانه يجب العزم على من أراد التأخير في أول وقت وما هو الاصح	٨٥	تعريف الاداء والقضاء وبيان ما به تكون العبادة أداء وقضاء
٧٥	فصل فاما ان علق الامر بشرط ويان الخلاف في ذلك	٨٥	الخلاف في تعريف الاعادة وهل هي من قسم الاداء أولا
٧٦	فصل فاما اذا تكرر الامر بالفعل الواحد	٨٦	باب الامر بأحد أشياء على جهة التخيير
٧٧	الخلاف في ان الامر يقتضى التكرار أولا	٨٧	بيان أن الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة في وجوب الاحد المبهم ووجوب الجميع لفظي
		٨٨	فصل فاما اذا امر بأشياء على الترتيب
		٨٩	باب ايجاب ما لا يتم المأمور إلا به
		٩١	ما لا يتم المأمور إلا به قسما

الموضوع	صحيفة	الموضوع	صحيفة
فيه باختلاف والأدلة على ذلك		٩١ مقدور للعبد وغير مقدور له	
١٠٧ ذكر فائدة الخلاف		فالمقدور يجب تحصيله وغيره لا	
١٠٨ بحث أن الألفاظ بالنسبة إلى		وجوب من فروع المقدمة المذكورة	
دلالتها على أقسام		٩٢ فصل فأما إذا أمر بصفة في عبادة	
١٠٩ وأما النساء وفيه الخلاف في		٩٣ فصل وأما إذا أمر بشيء معين	
دخولهن في خطاب الرجال		الخلاف في أن الأمر بالشئ نهى	
١١٠ فصل وأما رسول الله فانه يدخل		عن ضده أولا .	
في كل خطاب		٩٤ بيان فائدة الخلاف في ذلك	
١١١ الخلاف فيما خوطب به النبي ﷺ		٩٥ فصل فأما إذا أمر باجتنب شيء	
١١١ فصل فأما أمره ﷺ		ولم يمكنه إلا باجتنب غيره	
١١٢ فصل فأما ما خاطب به الله عز		وفيه تفصيل	
وجل الخلق وكذلك ما خاطب		٩٦ باب في أن الأمر يدل على أجزاء	
به رسوله أحدا من الامة		المأمور والخلاف في ذلك وما	
١١٥ باب الفرض والواجب والسنة		هو الأصح	
والندب		٩٧ فأما إذا زاد على المأمور وبيان	
١١٦ بيان أن الخلاف في الفرض		الخلاف فيما زاد وذكر فروع للسئلة	
والواجب بين الحنفية والشافعية لفظي		٩٩ فصل فأما إذا نقص	
١١٦ بيان أن الأدلة السمعية أربعة		١٠٠ الخلاف في أن المكروه تحريما	
١١٧ فصل إذا قال الصحابي		أو تنزيها هل يدخل في الأمر أو لا	
١١٨ فأما إذا قال من السنة كذا		١٠٢ باب من يدخل في الأمر ومن	
١١٨ فصل فأما إذا قال أمر بكذا ولم		لا يدخل	
يسم الأمر		١٠٣ فصل وكذلك لا يجوز خطاب النائم	
١١٩ باب القول في النهي		١٠٤ فصل وأما المكروه	
فصل وله صيغة تدل عليه		١٠٥ فصل وأما الصبي	
١٢٠ فصل وإذا تجردت صيغة النهي		١٠٦ فصل وأما العبيد	
١٢٠ ما يخالف فيه النهي الأمر		١٠٧ فصل وأما السكران وفيه بيان	
١٢١ فصل وإذا نهى عن شيء		ما يدخلون فيه باتفاق وما يدخلون	
١٢١ فصل وإذا نهى عن أحد شيئين			

الموضوع	صحيفة
١٢٢ فصل والنهي يدل على فساد المنهى عنه	١٢٣
١٢٣ تفصيل نفيس في النهي وما يقتضى الفساد وما لا يقتضيه مع بيان الخلاف بين الحنفية والشافعية	١٢٦
١٢٦ تفصيل في النهي عن جمع الجوامع ولب الأصول وشرحيهما	١٢٨
١٢٨ باب القول في العموم والخصوص	١٢٩
١٢٩ تحقيق في أن العموم من عوارض الألفاظ والمعاني أو أحدهما حقيقة أو مجاز وبيان أن الخلاف لفظي	١٣٢
١٣٢ ألفاظ العموم	١٣٣
١٣٣ الخلاف في الجمع المذكور هل هو عام أو لا وبيان الخلاف بين الجمهور والامامين نحر الاسلام والغزالي ومن وافقهما لفظي وبين الجمهور وفريق الجبائي معنوي	١٣٣
١٣٣ الخلاف في اسم الجنس المحلى بالألف واللام هل هو للاستغراق أو للعهد وبيان الأصح	١٣٧
١٣٧ فصل أقل الجمع وبيان الخلاف في ذلك وما هو الأصح	١٣٩
١٣٩ للخلاف في هذه المسألة فائدة أصولية وفوائد فرعية	١٤٠
١٤٠ باب صيغة العموم وبيان مقتضاه	١٤٠
١٤٠ الخلاف في أن للعموم صيغة خاصة به أولا وبيان ما هو الأصح بالدليل	
١٤٣ فصل ولا فرق في ألفاظ العموم بين ما قصد به المدح أو الذم	١٤٤
١٤٤ فصل إذا وردت ألفاظ العموم هل يجب اعتقاد عمومها أولا	١٤٥
١٤٥ فائدة للخلاف المذكور	١٤٦
١٤٦ باب ما يصح فيه دعوى العموم وما لا يصح	١٤٨
١٤٨ فصل وكذلك قضايا الاعيان	١٤٨
١٤٨ بحث القضاء بالشفعة للجار وبيان الخلاف بين الشافعية والحنفية وأدلة كل	١٥١
١٥١ بحث القضاء بالكفارة في الاظهار وبيان الخلاف بين الشافعية والحنفية ودليل كل	١٥٢
١٥٢ فصل وكذلك المجمل من القول	١٥٢
١٥٢ الخلاف بين الحنفية والشافعية في قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج	١٥٣
١٥٣ بحث لانكاح إلا بولي والخلاف فيه بين الحنفية والشافعية وأدلة كل	١٥٥
١٥٥ بحث لا أجل المسجد لجنب ولا حائض وبيان الخلاف فيه بين الحنفية والمالكية والشافعية	١٥٩
١٥٩ المقتضى لا عموم له اتفاقا بمعنى أنه إذا احتمل الكلام تقديرات متعددة لا يقدر الجميع بل يقدر واحد	١٥٩
١٥٩ الكلام على حديث إنما الاعمال بالنيات .	

الموضوع	صفحة	الموضوع	صفحة
١٨٤ بحث تخصيص عام الكتاب		١٦٠ باب القول في الخصوص	
والسنة بالسنة الخاصة وتفصيل		١٦١ معنى التخصيص عند الحنفية	
المذهبيين في ذلك وأدلة كل		وبيان محترزات قيوده	
١٨٥ فصل وأما المفهوم		١٦٢ فصل يجوز التخصيص في جميع	
١٨٨ فصل في تعارض اللفظين تفسير		ألفاظ العموم	
التعارض وبيان أن حقيقته غير		١٦٢ فصل ويجوز التخصيص إلى أن	
متحققة وبيان شروط التعارض		يبقى واحد	
١٨٩ تفصيل تعارض النطقين وبيان		الخلاف في منتهى التخصيص عند	
صور التعارض كلها والحكم فيها		الشافعية وبيان ما هو الأصح عندهم	
على المذهبيين مع التمثيل والتطبيق		١٦٣ بيان منتهى التخصيص عند الحنفية	
٢٠٥ فصل وأما أفعال رسول الله ﷺ		والتفصيل الذي عندهم فيه	
٢٠٧ مذهب الحنفية في تخصيص الأعمال		فصل وإذا خص من العموم شيء	
٢٠٧ فصل أما الإجماع فيجوز التخصيص به		بيان الخلاف في أن اللفظ العام بعد	
٢٠٨ فصل وأما قول الواحد من الصحابة		التخصيص يكون حقيقة في الباقي	
٢٠٩ فصل وأما القياس فيجوز التخصيص به		أوجازاً وأدلة كل وكلام الحنفية	
٢١٠ مذهب الحنفية في التخصيص		في ذلك .	
بالقياس هو ما قاله عيسى بن أبان		١٧٠ باب ذكر ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز	
وبيان دليلهم على ذلك		١٧٢ فصل وأما تخصيص دليل الخطاب	
٢١٢ فصل وأما قول الصحابي		١٧٢ فصل وأما النص فلا يجوز تخصيصه	
٢١٢ مذهب الحنفية في التخصيص بقول		١٧٣ باب بيان الأدلة التي يجوز	
الصحابي ودليلهم على ذلك		التخصيص وما لا يجوز	
٢١٤ الخلاف بين الحنفية والشافعية		١٧٥ فصل وأما التي من جهة الشرع	
فيما إذا احتل اللفظ أمرين احتمالاً		١٧٧ بحث تخصيص الكتاب بالكتاب	
وأحداً على السواء فصرفه الراوى		وفيه تفصيل حسن مع التمثيل	
إلى أحدهما مع التمثيل والتطبيق		والتطبيق على المذهبيين	
٢١٥ فصل وأما العرف والعادة وبيان		١٨٠ فصل وأما السنة فيجوز تخصيص	
خلاف الحنفية في ذلك		الكتاب بها	

صحيحة	الموضوع	صحيحة	الموضوع
٢١٧	فصل وأما تخصيص أول الآية	٢١٧	مطلقا في موضع ومقيدا وبيان
	وبيان خلاف الحنفية في ذلك		جميع صور ذلك وحكم كل صورة
٢١٨	فائدة قال التاج في الإبهام	٢١٨	اتفاقا واختلافا مع التمثيل
	سألت والدي		٢٥٤ باب القول في مفهوم الخطاب
٢٢٠	باب القول في اللفظ الوارد	٢٥٥	وفيه تقسيم دلالة اللفظ على
	على سبب		الحكم على مذهب الشافعية والحنفية
٢٢٢	التفصيل في الخطاب الوارد جوابا	٢٥٥	مفهوم الخطاب على أوجه
	للسؤال وبيان حكم كل صورة مع		استدلال الأصوليون بأنه حكم فاش
	التمثيل والتطبيق		على قبول خبر الواحد بوجوبين
٢٢٦	باب القول في الاستثناء	٢٦١	الحنفية ينفون مفهوم المخالفة
	بيان ما قاله الجمهور في الاستثناء المنفصل		بأقسامه في كلام الشارح ودليلهم
	وما قاله ابن عباس رضي الله عنه فيه		على ذلك
	الأدلة من الطرفين على ذلك	٢٦٧	فصل فأما إذا علق الحكم بغاية
٢٢٩	فصل ويجوز أن يتقدم الاستثناء	٢٦٨	كلام مشايخ الحنفية في الغاية وكلام
٢٢٩	فصل ويجوز الاستثناء من جنسه		المحقق في فصول البديع
٢٣٢	فصل ويجوز أن يستثنى الأكثر	٢٦٩	فصل فأما إذا علق الحكم على
	مع بيان الخلاف فيه وأدلة كل		صفة بلفظ إنما
٢٣٤	فصل إذا تعقب الاستثناء جملا	٢٧٠	كلام المحقق في ذلك
	وبيان الخلاف في ذلك وأدلة كل	٢٧١	وفي المفاهيم عند الشافعية مفهوم
٢٣٧	فصل وإن دل الدليل على أنه		العدد
	لا يجوز رجوعه إلى جملة	٢٧٢	فصل فأما إذا علق على صفة في جنس
	باب التخصيص بالشرط	٢٧٣	فصل فأما إذا علق الحكم على
٢٣٩	فصل ويجوز أن يتقدم الشرط		مجرد الاسم وبيان الخلاف فيه
٢٤٠	فصل إذا تعقب الشرط جملا		والراجع
٢٤١	فصل فأما إذا حل الشرط في	٢٧٦	بعض من لم يقل بمفهوم القلب
	بعض الجمل		استدل به كائن اسحاق صاحب اللع
٢٤٢	فصل وهكذا كل شيئين فرق بينهما		في المذهب له تنبيهات
٢٤٣	واعلم أن تقييد العام بالصفة	٢٧٦	فصل وإذا أدى القول بمفهوم
٢٤٦	التفصيل فيما إذا ورد الخطاب		

صفحة	الموضوع	صفحة	الموضوع
	الخطاب		عند الحنفية ويجوز عند الشافعية
٢٧٨	باب المبين والمجمل	٢٩٨	باب بيان النسخ والبداء تعريف النسخ وبيان محترزات قيوده
	الاصطلاحات في معنى النص		وعرف النسخ في المرأة وشرحها
	فصل وأما الظاهر		بتعريف جامع مانع لا اعتراض عليه
٢٨٠	فصل والعموم الخلاف العام إذا دخله التخصيص	٣٠٣	الأدلة على وقوع النسخ
٢٨٠	هل يصدر مجملا أو فيه تفصيل وكلا الحنفية في ذلك	٣٠٣	وأما العدد
٢٨٣	فصل وأما ما يفيد بمفهومه	٣٠٥	فصل فاما نسخ الفعل الخلاف في جواز نسخ الفعل بعد علم المكلف
	باب ذكر وجوه المجمل		به قبل التمكن من العمل والدليل على جوازه
٢٨٤	فصل ومنها أن يكون اللفظ مشتركا	٣٠٨	باب ما يجوز نسخه وما لا يجوز
٢٨٤	فصل ومنها		الخلاف في جواز
٢٨٤	فصل ومن ذلك		نسخ الخبر مطلقا وأدلة كل
٢٨٥	فصل وإذا قضى	٣١٢	فصل وكذلك لا يجوز نسخ
٢٨٦	فصل واختلف المذهب في ألفاظ		الاجماع وفيه بيان شاف
٢٨٧	فصل وكذلك اختلفوا في الألفاظ التي تنص نفيًا وإثباتًا	٣١٤	فصل وكذلك لا يجوز نسخ القياس مع بقاء أصله
٢٨٨	فصل وكذلك في رفع عن أمي الخ	٣١٤	تحقيق نقيس في نسخ الاجماع والقياس في سلم الوصول
٢٨٩	فصل وأما المتشابه	٣١٦	الخلاف في أنه إذا نسخ أصل
٢٩٠	الكلام في البيان ووجوهه		القياس هل يبطل القياس وأدلة كل وبيان ما هو الحق
٢٩٢	ما يقع به البيان	٣١٨	باب بيان وجوه النسخ
٢٩٣	باب تأخير البيان	٣١٨	فصل أعلم ان النسخ يجوز في الرسم
٢٩٤	تأخير البيان عن وقت الخطاب	٣١٩	الخلاف بين مالك وأبي حنيفة وبين
	فيه خلاف وأما عن وقت الحاجة فلا يجوز		الشافعي في أن تحريم الرضاع كان
٢٩٦	تأخير بيان العموم والمطلق عن وقت ورود الخطاب بهما لا يجوز	٣٢٠	بعض رضعات ثم نسخ ودليل كل
			الخلاف في نسخ الحكم وبقاء التلاوة ودليل كل

الموضوع	صحيفة	الموضوع	صحيفة
ناسخ وعينه والخلاف بين الحنفية		٣٢١ فصل ويجوز النسخ إلى غير بدل	
والشافعية هل يقلد فيه أولا		٣٢٢ وبيان الخلاف في ذلك ودليل كل	
٣٤٩ باب الكلام في نسخ بعض العبادة		وما هو الأرجح الخلاف في جواز	
والزيادة فيها		النسخ إلى بدل أخف ودليل كل	
٣٥١ فصل إذا زاد الشارع في العبادة		٣٢٦ باب بيان ما يجوز النسخ به وما	
شيئا وبيان الخلاف بين الحنفية		لا يجوز	
والشافعية في أن ذلك نسخ أولا		٣٢٨ الخلاف في نسخ المتواتر بالآحاد	
وأدلة كل على ما قال		وقوعا وأدلة كل	
٣٥٢ بيان أن السنة مع الكتاب على أوجه		٣٣٠ فصل ويجوز نسخ الفعل بالفعل	
٣٥٦ باب القول في شرع من قبلنا وبيان		٣٣٠ فصل أما نسخ السنة بالقرآن وبيان	
الخلاف في ذلك ودليل كل		الخلاف في ذلك وأدلة كل	
٣٥٩ فصل ما ورد به الشرع		٣٣٢ وأما نسخ القرآن بالسنة وبيان	
٣٦١ باب القول في حروف المعاني		الخلاف فيه وأدلة كل	
٣٦٥ فصل وتدخل ما في النفي		٣٣٤ كلام الحنفية في نسخ الآحاد بالآحاد	
٣٦٦ فصل ومن تدخل لا ابتداء الغاية		والمتواتر بالمتواتر والمشهور وغيرهما	
٣٦٧ فصل وإلى تدخل لا انتهاء الغاية		٣٣٧ فصل وأما النسخ بالاجماع ومعنى	
٣٧١ فصل الواو للجمع والتشريك		النسخ به	
وقيل للترتيب		٣٣٩ فصل ويجوز النسخ بدليل الخطاب	
٣٧٣ روع للسألة		٣٤٠ وأما فحوى الخطاب	
٣٧٤ فصل والقاء للتعقيب		٣٤١ فصل ولا يجوز النسخ بالقياس مطلقا	
٣٧٥ للسألة فروع		٣٤١ تحقيق نقيض في نسخ القياس	
٣٧٦ فصل ثم للترتيب مع المهلة والتراخي		٣٤٢ فصل ولا يجوز النسخ بأدلة الفعل	
وفروع المسألة كثير فيها		٣٤٣ باب ما يعرف به الناسخ والمنسوخ	
٣٧٧ فصل أو للاستفهام		٣٤٥ الخلاف بين الحنفية والشافعية في	
٣٧٨ فصل أو تدخل للشك		نسخ حديث بطلان الوضوء من	
٣٧٩ فصل الباء تدخل الالصاق واللتعويض		مس الذكر وأدلة كل	
		٣٤٧ فصل فاما اذا قال الصحابي هذا	

الموضوع	صحيفة	الموضوع	صحيفة
وحدث إذا جلس بين شعبها		٣٨٠ الخلاف بين الحنفية والشافعية في	
٤٠٣ فصل وأما السكوت عن الحكم		أن باء وامسحوا برؤوسكم هل	
٤٠٣ الكلام عن إيجاب الكفارة على		هي للإصاق أو للتبعيض وأدلة	
المرأة والخلاف والدليل على ذلك		كل على ما قال	
٤٠٥ باب القول في الأخبار		٣٨٢ فصل اللام تقتضي الملك	
٤٠٦ كلام العلامة العراقي في احتمال		٣٨٤ وعلى للإيجاب وفي الظرف وفيه	
الخبر الصدق والكذب والتحقيق		مقال لطيف في عدم اقتضاءها	
موضوع لماذا		الاستيعاب	
٤٠٧ باب القول في الخبر المتواتر		٣٨٥ ومن فروع المسألة	
٤٠٨ الخلاف في أقادته العلم وأدلة كل		٣٨٦ فصل وحتى ظرف زمان	
وبيان ماهو الأرجح		٣٨٧ فصل وحتى تدخل للغاية	
٤١١ فصل والعلم الذي يقع به ضروري		٣٨٨ فصل وإنما للحصر	
وقيل نظري		٣٨٩ باب الكلام في أفعال رسول الله	
٤١٢ تحقيق أن الخلاف المذكور لفظي		ﷺ	
٤١٣ فصل ولا يقع العلم الضروري إلا		٣٩٣ فصل فاما إذا فعل رسول الله	
بثلاث شرائط		ﷺ شيئاً	
٤١٥ الخلاف في العدد الذي يقع به		٣٩٣ فصل ويقع بالفعل جميع أنواع البيان	
العلم وبيان الصحيح من الأقوال		٣٩٥ فصل وإن تعارض قول وفعل	
٤١٦ باب القول في أخبار الآحاد		في البيان	
٤١٩ الخلاف في أخبار الصحيحين		٣٩٨ باب القول في الإقرار والسكوت	
الآحادية في أنها مقطوع بصحتها		٣٩٩ فصل وأما ما فعل في زمانه الخلاف	
وتفيد العلم أولاً وأدلة كل		بين الحنفية والشافعية في جواز	
٤٢٦ الدليل على وجوب العمل		اقتداء المفترض بالمتنفل ودليل كل	
بأخبار الآحاد		٤٠٢ الكلام على حديث الماء من الماء	
٤٣٠ فصل ويجب العمل به فيما تعم به البلوى			
٤٣١ بيان كلام الحنفية فيما تعم			
به البلوى			
٤٣٥ فصل ويقبل خبر الواحد إن			

صحيفة	الموضوع	صحيفة	الموضوع
	والأصح صحة الاحتجاج كما قاله المحققون	خالف القياس	
٤٥٦.	باب صفة الراوى ومن يقبل خبره	٤٣٦ بيان كلام الإمام مالك وأصحاب أبي حنيفة فيما اذا خالف خبر الواحد القياس	
٤٥٨	فصل وينبغى أن يكون عدلا	٤٣٨ الكلام على حديث التفليس	
٤٦٠	فصل وينبغى أن يكون ثقة	٤٣٩ والقرعة والمصرأة	
٤٦٠	فصل وكذلك يجب أن يكون غير مبتدع وبيان الخلاف فيما إذا كان مبتدعا يدعو إلى بدعته أو لا يدعو وأدلة كل	٤٤٤ ذكر كلام الشيخ أنور شاه فى فيض البارى بعد الكلام على حديث المصرأة	
٤٦١	تحقيق نفيس فى المبتدع	٤٤٦ باب القول فى المراسيل والفرق بين المرسل عند الأصوليين وأهل الحديث	
٤٦٥	فصل وينبغى أن يكون غير مدلس	٤٤٨ بيان الخلاف بين أبي حنيفة ومالك والإمام أحمد وبين الشافعى فى الاحتجاج بالمرسل ودليل كل	
٤٦٥	أنواع التدليس	٤٥٠ بيان اختلاف أصحاب الشافعى فى معنى قوله مراسيل سعيد بن المسيب عند حسن وبيان الصواب فى ذلك	
٤٦٦	الفرق بين الإرسال الخفى وبين التدليس عند شيخ الاسلام	٤٥٢ اذا قال الراوى أخبرنى الثقة فهو كالمرسل	
٤٦٨	فصل ويجب أن يكون الراوى	٤٥٣ بيان ما اذا قال الشافعى أو مالك أخبر الثقة فعلى من يحمل	
٤٦٩	باب القول فى الجرح والتعديل	٤٥٣ بيان الخلاف فى خبر العنقة هل هو مسند متصل أو فى حكم المرسل	
٤٧٠	بيان معنى الجرح والتعديل وشروط الجراح والمعدل	٤٥٤ فصل أما اذا قال أخبرنى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وبيان الخلاف فى أنه مرسل أو مسند	
٤٧١	تقسيم الراوى الى معلوم العدالة أو الفسق أو مجهول الحال		
٤٧٣	ذكر شيء من تراجم الصحابة وبعض أفاضل التابعين والأئمة الأربعة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين		
٤٨٠	ذكر كلام للإمام السبكي فى الأدب مع الأئمة الماضية ينبغى عليه		

صحيفة الموضوع
 ٥٠٥ ينبغى ان أراد الفقه في الكتاب
 والحديث أن يقدم على ذلك
 تعلم العلوم
 ٥٠٧ فصل والأولى أن يروى الحديث
 بتمامه
 ٥٠٧ رواية بعض الحديث فيه تفصيل
 ٥٠٨ فصل وينبغي لمن لا يحفظ الحديث
 ٥١٠ فائدة اختلف العلماء فيمن نقل
 حديثاً من كتاب
 ٥١١ فصل فأما اذا روى عن شيخ ثم
 نسي الشيخ الحديث
 ٥١٢ كلام الحنفية في ذلك ودليلهم
 على ما قالوه
 ٥١٣ كلام الحنفية على حديث الشاهد
 واليمين .
 ٥١٤ فاما اذا جحد الشيخ الحديث
 وكذب الراوى عنه فهل يسقط
 الحديث أو لا فيه خلاف وتحقيق
 ٥١٥ فصل فأما اذا قرأ الشيخ الحديث
 عليك .
 ٥٢١ باب بيان ما يرد به خبر الواحد
 ٥٢٤ فصل فأما اذا انفرد الراوى بنقل
 حديث أو باسناد أو رفع ما أرسله
 غيره أو وقفه وبيان الخلاف
 ٥٢٥ بيان الخلاف في الزيادة التي انفرد
 بها الراوى وتفصيل الكلام
 ٥٢٩ بيان أن ما نقله المصنف غير صحيح

صحيفة الموضوع
 ٤٨٦ بيان أن الصحابة عدول مطلقاً
 من قاتل علياً ومن قاتله والجواب
 عما قيل فيهم
 ٤٩١ الخلاف فيما إذا كان معلوم الفسق
 هل لا يقبل خبره مطلقاً أو فيه
 تفصيل بينهما إذا كان فسقه بتأويل
 أو بغيره
 ٤٩٢ فصل فأما إذا كان الراوى مجهول
 الحال وبيان الخلاف فيه
 ٤٩٤ فصل ويجب البحث عن العدالة
 الباطنة
 ٤٩٥ فصل فأما إذا اشترك رجلان
 ٤٩٥ فصل ويثبت الجرح والتعديل في
 الخبر بواحد
 ٤٩٥ فصل ولا يتقبل التعديل
 ٤٩٦ فصل ويكفى في التعديل أن يقول
 هو عدل
 ٤٩٦ فصل ولا يقبل الجرح إلا مفسراً
 ٤٩٧ إيقاظ ينبغى عليك
 ٤٩٩ بيان ما اذا عدل الراوى واحد
 وجرحه آخر والخلاف في ذلك
 ٥٠١ فصل فان روى عن المجهول عدل
 فيه أقوال
 ٥٠٢ فصل فأما اذا عمل العدل
 ٥٠٣ باب القول في حقيقة الرواية
 ٥٠٤ تحقيق في رواية الحديث بالمعنى
 ٥٠٤ الدليل على جواز رواية الحديث
 بالمعنى .

صحيحة	الموضوع	صحيحة	الموضوع
٥٤٥	الخلاف في الخارج من غير السيلين	وذكر كلام الحنفية فيه	
كادم والقيء والضحك وأدلة كل		٥٣٠ باب القول في ترجيح أحد الخبرين	
من المتخالفين		على الآخر	
٥٤٧	الكلام على حديث ابن عمر عند	٥٣٢ بيان أن حقيقة التعارض غير متحققة	
الركوع وعند الرفع منه		٥٣٣ بيان أن الترجيح انما يكون اذا لم	
٥٤٧	وحديث البراء بن عازب في عدم	يمكن الجمع بين المتعارضين ولم	
الرفع إلا في التكبيرة الأولى		يمكن نسخ أحدهما بالآخر	
٥٤٨	خلاف الحنفية والمالكية في	٥٣٦ معنى الترجيح والكلام على حديث	
في مقداره ودليل كل		الأفراد والقران وبيان الخلاف	
٥٥٠	الكلام على حديث أنس وحديث	فيه بين الحنفية والشافعية وأدلة	
على رضى الله عنهما في زكاة الإبل		كل من الطرفين	
فصل وأما ترجيح المتن		٥٣٧	الكلام على زواج أبي رافع ميمونة
٥٥٣	الكلام على حديث النبي عن	وهي حلال وحديث ابن عباس في	
الصلاة في الأوقات المكروهة		أنه <small>صلى الله عليه وسلم</small> نكحها وهو محرم وبيان	
وحديث من نام عن صلاة أو نسيها		الخلاف في المذهبين وأدلة كل	
الحديث		٥٣٩	الكلام على حديث إيجاب الوضوء من
٥٥٤	الكلام على حديث لا نكاح إلا	مس الذكر وحديث هل هو إلا بضعة	
بولى وحديث الأيم بنفسها من		منك وبيان خلاف المذهبين وأدلة كل	
وليها وبيان خلاف الحنفية والشافعية		٥٣٩	الكلام على حديث رفع اليدين
في ذلك ودليل كل		عند الركوع والرفع منه وبيان	
٥٥٦	الكلام على حديث فيما سقت	خلاف الحنفية والشافعية فيه وأدلة كل	
السماء العشر وحديث ليس فيما دون		٥٤٢	بيان الخلاف فيما اذا كان أحد
خمسة أو سق صدقة		الراويين متأخر الإسلام والآخر	
٥٥٧	الكلام على حديث زكاة الخيل	متقدمه والتوفيق بين القولين	
وحديث ليس على المسلم في عبده		٥٤٤	ذكر حديث ذى الدين الدال على
ولا فرسه صدقة		عدم بطلان الصلاة بالكلام ناسيا	
		وحديث ابن مسعود الدال على	
		بطلان الصلاة بالكلام مطلقا	

صحيفة	الموضوع	صحيفة	الموضوع
٥٥٨	الكلام على تكبيرات العيدين	٥٦٨	الكلام على تقديم الخبر الذى فيه احتياط على ما لا احتياط فيه وأمثلة ذلك
٥٥٨	الكلام على حديث جابر أن النبي ﷺ قضى بالشفعة فيما لم يقسم وحديث جندب أنه ﷺ قال جار الدار أحق بالدار وبيان التوفيق بين الحديثين على الرأيين للذهبيين .	٥٦٩	تقديم الخبر الذى فيه الخط على الذى فيه الاباحة
٥٦١	الخلاف بين الحنفية والشافعية فى ركنية السعى ومبنى الخلاف أن الركن لا يثبت إلا بدليل مقطوع به ثبوتا ودلالته عند الحنفية بخلاف الشافعية	٥٧٠	باب القول فى الاجماع
٥٦٣	الكلام على ترجيح الحكم على الحديث الذى لم يقصد الحكم . بيان أن هناك أحاديث أخر مقصودة بنفسها فى الحكم	٥٧١	تعريف الاجماع لغة واصطلاحا مع بيان محترزات قوده
٥٦٤	بيان الخلاف فى تقديم العام الوارد على سبب والعام الذى لم يرد على سبب	٥٧٢	بيان أنه حجة من حجج الشرع وبيان معنى كلام الامام أحمد
٥٦٥	بيان الخلاف فى حديث فيما سقت السماء العشر وحديث وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة	٥٧٢	بيان أن المخالفين فيه منعوا ثلاثة أمور إمكانه والعلم به وتعلله
٥٦٦	بيان الخلاف فى تقديم الدليل المثبت على الباقي	٥٧٣	وقد أقام المصنف الأدلة على كل منها .
٥٦٧	بيان الخلاف فى تقديم الخبر الناقل على الخبر الباقي على الأصل	٥٧٥	الدليل على حجية قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من أوجه
		٥٧٨	فصل والاجماع حجته من جهة الشرع
		٥٨٠	باب د' ما ينعقد به الاجماع
		٥٨٣	فصل والاجماع حجة فى جميع الأحكام .
		٥٨٥	باب ما يعزف به الاجماع
		٥٩١	فصل وأما القول والاقرار
		٥٩٤	باب ما يصح من الاجماع وما لا يصح
		٥٩٥	بيان أن إجماع هذه الأمة حجة دون غيرهم
		٥٩٦	فصل وأما هذه الأمة

صحيفة الموضوع
 ٦٣٣ باب إثبات القياس وما جعل فيه حجة .
 ٦٣٤ بيان الخلاف في كون القياس حجة في الأحكام العقلية
 ٦٣٥ أدلة المعتزلة على منسح ورود التعبد بالقياس من جهة العقل وبيان بطلانها
 ٦٣٨ أدلة أهل الظاهر على أن الشرع يحظر العمل بالقياس وبيان فسادها
 ٦٤٠ بيان الأدلة على وجوب العمل بالقياس .
 ٦٤٤ فصل ويثبت بالقياس جميع الأحكام
 ٦٤٦ قال أصحاب أبي حنيفة لا مدخل للقياس في إثبات الحدود والكفارات .
 ٦٤٨ الخلاف بين الحنفية والشافعية في إيجاب الكفارة في الانطار بالأكل قياساً على الانطار بالجماع وبيان أن هذا ليس قياساً عند الحنفية
 ٦٥٠ فصل فاما الأسماء واللغات
 ٦٥١ فصل وأما طريقة الخلقة والعادة
 ٦٥٣ باب أقسام القياس
 ٦٥٣ فاما قياس العلة
 ٦٥٥ فصل وأما الخفي
 ٦٥٦ بيان اختلاف الرواية في زوج بريرة هل كان عبداً أو حراً
 ٦٥٦ بيان اختلاف العلماء فيما أعتقت

صحيفة الموضوع
 ٥٩٦ فصل ويعتبر في صحة الإجماع اتفاق جميع علماء العصر
 ٦٠٣ فصل ويعتبر في صحة الاجماع اتفاق أهل الاجتهاد
 ٦٠٤ فصل ولا فرق بين أن يكون المجتهد
 ٦٠٦ فصل ومن خرج من الملة بتأويل
 ٦٠٨ فصل وأما من لم يكن من أهل الاجتهاد .
 ٦٠٩ باب الاجماع بعد الخلاف
 ٦١١ فصل وإذا اجتمع التابعون
 ٦١٤ فصل وأما إذا اختلفت الصحابة على قولين ثم اجتمعت على أحدهما
 ٦١٥ باب القول في اختلاف الصحابة على قولين وانقرض العصر
 ٦٢١ فصل فاما إذا اختلفت الصحابة في سنتين على قولين
 ٦٢٣ باب القول في قول الواحد من الصحابة
 ٦٢٤ قول الحنفية فيما إذا خالف قول الصحابي القياس وتحرير موضع الخلاف
 ٦٢٨ فصل وإذا قلنا بقوله القديم وأنه حجة قدم على القياس
 ٦٢٩ فصل فاما اذا اختلفوا على قولين
 ٦٣٠ الكلام على القياس
 ٦٣٠ باب حد القياس
 ٦٣١ اختلاف الأصوليين في تعريف القياس وسبب ذلك

صحيفة	الموضوع	صحيفة	الموضوع
	في القياس قطعية الأصل أو لا وما هو المختار	٦٥٨	وزوجها حرو ومعناه على الخلاف في تحقيق المناط في إثبات الخيار لها
٦٨٠	فصل وأما مائت بالقياس عليه	٦٥٩	قياس الدلالة
٦٨١	فصل وأما ما عرف في الأصل بالاجماع		الكلام على الاستدلال بصحة
٦٨٤	فصل وأما ما لم يثبت من الأصول		طلاق الذي بصحة ظاهره
٦٨٤	باب القول في بيان العلة وما يجوز أن يعلل وما لا يجوز	٦٦٠	فصل والضرب الثالث قياس الشبه
٦٨٥	بيان الخلاف في تفسير العلة وبيان ما هو الحق .	٦٦٧	فصل وأما الاستدلال ببيان العلة
٦٨٥	بيان الخلاف في المعلول هل هو العين أو الحكم	٦٦٨	الكلام على تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط مع التمثيل لكل
٦٨٦	فصل اعلم أن العلة الشرعية أمارات على الحكم	٦٦٩	الكلام على الاستدلال بالتقسيم وبيان الخلاف بين الحنفية والشافعية في الإيلاء هل يوجب طلاقا بعد انقضاء مدته أو لا ودليل كل
٦٨٧	فصل ولا تدل العلة إلا على الحكم الذي نصبت له	٦٧٤	الكلام على الاستدلال بالعكس مع التمثيل
٦٨٩	فصل ويجوز أن يثبت الحكم الواحد بعلمين أو أكثر وأمثله ذلك	٦٧٥	باب الكلام في بيان ما يشتمل عليه القياس
٦٩١	فصل ويجوز أن يثبت بعلة واحدة	٦٧٦	باب بيان الأصل وما يجوز أن يكون أصلا وما لا يجوز
٦٩١	فصل ويجوز أن تكون العلة لإثبات الحكم في الابتداء	٦٧٦	بيان الاطلاقات للأصل والفرع
٢٩٢	بيان أن العلة قد تكون علة في الابتداء فقط وفي الابتداء والاستدانة وقد تكون رافعة للحكم فقط .	٦٧٧	فصل واعلم أن الأصل قد يعرف بالنص .
٢٩٢	بيان فروع للسئلة المذكورة	٦٧٨	بيان شرائط حكم الأصل
		٦٧٩	بيان الخلاف في أنه هل يشترط

صحيحة	الموضوع	صحيحة	الموضوع
٦٩٣	فصل ولا بد في رد الفرع	٧١٧	باب ما يفسد العلة
٦٩٣	فصل والعلة التي تجمع بينهما	٧١٨	بيان شروط العلة
٦٩٥	فصل ويجوز أن تكون العلة معنى يعرف به	٧١٨	فصل والثاني أن تكون العلة
٦٩٦	بيان الخلاف في جواز كون الحكم الشرعي علة	٧١٩	فصل والثالث بما يدل على فساد العلة
٦٩٧	فصل ويجوز أن يكون الوصف نقياً أو إثباتاً	٧٢٠	بيان الخلاف في انعقاد النكاح بلفظ الهبة وفيه بحث نفيس
٦٩٨	بحث تعليل الحكم الثبوتى بالثبوتى والعدمى بالعدمى	٧٢١	فصل والرابع بما يدل على فساد العلة والخامس بما يدل على فساد العلة والسادس أن تكون العلة منتقضة
٦٩٩	فصل ويجوز أن تكون العلة	٧٢٧	بيان خلاف علماء الحنفية في تخصيص العلة هل هو تنصّل لها أو لا وبيان أن الخلاف لفظي
٧٠١	بيان الخلاف بين الحنفية والشافعية في جواز التعليل بالعلة القاصرة وبيان أن الخلاف لفظي	٧٢٩	وأما وجود معنى العلة ولا حكم وأمثلة ذلك
٧٠٣	باب بيان الحكم	٧٣٣	فصل والسابع بما يدل على فساد العلة القلب وأقسامه وفيه أمثلة كثيرة
٧٠٥	باب ما يدل على صحة العلة	٧٣٦	وأما القلب بحكم مبهم
٧٠٦	فصل والذي يدل على صحة العلة	٧٣٧	بحث النية في الوضوء والتيمم
٧٠٧	بيان مسائل العلة وبيان مراتبها	٧٣٨	من القوادح المتفق عليها القول بالموجب وأمثلة ذلك
٧١١	فصل وأما دلالة أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم	٧٤٠	بيان فساد الوضع وفساد الاعتبار والفرق بينهما وأمثلة ذلك
٧١٢	فصل وأما دلالة الإجماع	٧٤٥	فصل والعاشر أن يعارضها
٧١٢	فصل وأما الضرب الثاني	٧٤٧	باب القول في تعارض علتين
٧١٣	فصل وأما شهادة الأصول	٧٤٩	باب القول في ترجيح إحدى
٧١٤	الكلام على نقض الوضوء بالهبة في الصلاة والدليل على ذلك		
٧١٥	فصل وما سوى هذه الطرق فلا يدل على صحة العلة		

صحيفة الموضوع
 ٨٨٢ بيان الخلاف في أن كل مجتهد في
 الأصول مصيب أولاً وما هو الحق
 ٨٠٣ فصل وأما الشرعية
 ٨٠٥ بيان الأدلة على أن المجتهد يخطئ
 ويصيب
 ٩٠٦ بيان الخلاف في أن كل مجتهد في
 الفروع مصيب أولاً وبيان أدلة
 الطرفين وما هو الراجح من القولين
 ٨٠٨ بيان اختلاف العلماء في الواقعة
 التي لا نص فيها
 ٨١١ بيان أن الخلاف بين المصوبة
 والمخطئة إنما هو لفظي عن سلم
 الوصول لكنه يخالف ما تقدم
 ٨١٣ فصل ولا يجوز أن تتكافأ الأدلة
 ٨١٤ باب تخريج المسألة على قولين
 ٨١٥ بيان بعض من تلقى عن الإمام
 الشافعي مذهبه القديم والجديد
 ٨١٧ فصل فأما إذا ذكر المجتهد
 ٨١٧ فصل فأما إذا نص المجتهد
 ٨١٨ فصل فأما إذا قال المجتهد
 ٨١٨ فصل وأما ما يقتضيه قياس قول
 المجتهد
 ٨١٨ فصل فأما إذا نص المجتهد
 ٧١٩ باب القول في اجتهاد رسول الله
 صلى الله عليه وسلم
 ٨٢٠ بيان الخلاف في الاجتهاد بحضرة
 صلى الله عليه وسلم
 ٨٢٢ فصل وقد كان يجوز لرسول الله
 ﷺ أن يحكم في الحوادث

صحيفة الموضوع
 العلتين على الأخرى
 ٧٤٩ فصل ومتى تعارضت علتان
 ٧٥٤ باب القول في الاستحسان
 ٧٥٤ بيان أن الإمام الشافعي رحمه
 الله بالغ في رد الاستحسان وقال به
 في مسائل
 ٧٥٦ الخلاف في تعريف الاستحسان
 وأمثلة للاستحسان
 ٧٦١ باب بيان القول في الأشياء
 قبل الشرع
 ٧٦٣ فصل وأما استصحاب الحال وهو
 أنواع وأمثلة ذلك
 ٧٦٧ فصل وأما القول بأقل ما فعل
 ٧٧٠ فصل وأما النافي للحكم
 ٧٧٢ باب بيان ترتيب الأدلة
 ٧٧٣ باب ما يسوغ فيه التقليد وما لا يسوغ
 ٧٧٤ بيان الخلاف في التقليد في أصول
 الدين وبيان ما هو الحق مع بيان
 الدليل على ذلك
 ٧٧٦ الأدلة على وجوب التقليد في الفروع
 ٧٨٢ فصل وأما من يسوغ له التقليد
 ٧٨٥ فصل وأما العالم
 ٧٨٧ باب بيان صفة المفتي والمستفتي
 ٧٩٤ فصل ويجب عليه أن يفتي
 ٧٩٧ فصل وأما المستفتي
 ٧٩٨ بيان أحوال المفتي وفيه تفصيل حسن
 ٨٠٠ فصل فإن استفتى رجلين
 ٨٠١ القول في الاجتهاد

